



UNIVERSITÀ DI PISA

**DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE**

Corso di laurea magistrale in filosofia e forme del sapere

Tesi di Laurea

Paolo di Tarso nella filosofia del Novecento.

Heidegger, Jonas, Taubes, Rosenzweig.

Candidato: Francesco Del Bianco

Relatore: Prof. Adriano Fabris

Anno accademico 2014-2015

## *Prefazione*

Questo lavoro mira ad uno scopo preciso: mostrare come la figura di Paolo di Tarso, nonché il contenuto del *corpus* delle lettere paoline, la teologia e la religiosità testimoniante da esse, sono uno dei principali bacini da cui la filosofia novecentesca attinge idee e impulsi per l'opera di ripensamento delle proprie categorie divenuta necessaria con la crisi dell'idealismo e l'inizio del nuovo secolo. Nel segno di questo influsso dunque, la filosofia novecentesca a cui ci riferiremo, instaurerà un nuovo rapporto con la religione stessa, con l'esperienza religiosa in sé, e allo stesso tempo influirà a sua volta, di controbalo, su di essa e sull'autocomprensione che la teologia di essa vuol essere. Infatti, se Paolo e la sua religiosità diventano in questo frangente lo spunto, l'apertura, attraverso cui la filosofia può tornare a discutere la sua radice concettuale ed esistenziale, in quanto rappresentano un'alternativa a quella ricerca e a quell'idea del Tutto oggettualmente e idealisticamente inteso da Platone fino ad Hegel, d'altra parte la figura di Paolo stessa, attraverso questo suo esser anatema tanto speciale e tanto gravido di opportunità per la filosofia, verrà messo in una luce totalmente nuova rispetto a quella dello stesso apostolo raccontato per secoli dalla religione dogmatica e dalla teologia. In un certo senso si può dire che la filosofia di cui parleremo, i filosofi di cui ci interesseremo, nel guardare a Paolo cercano di avere un'immagine riflesso del proprio tempo, della propria situazione, in un gioco di specchi che eguagli quel mondo, quello spaesamento, proprio del Novecento, con la scena propriamente tardoantica. Ma è proprio in questo movimento, in questo gioco di specchi, che la figura di Paolo e l'epoca tardoantica, divenendo superficie riflettente per la contemporaneità, assumeranno a loro volta caratteri nuovi, impreviste mutazioni e deviazioni impensabili dalla maniera di considerarle abituale alla storia del pensiero fino a quel momento.

Il primo degli autori che analizzeremo, in questa doppia ermeneutica del Novecento che guarda a Paolo e di Paolo che viene risucchiato nel Novecento, sarà Martin Heidegger. Egli è per noi colui che darà le carte, che disporrà sul tavolo lo scenario ermeneutico e teoretico in cui ci andremo a muovere. Egli riterrà di ritrovare nella condanna che Paolo fa del mondo pagano l'archetipo della condanna che egli vuole allargare a tutto l'atteggiamento "greco", e in tal senso proprio di tutta la filosofia, e allo stesso tempo di riconoscere un seme di irrilegiosità, di ateismo totale proprio nell'apostolo delle genti da utilizzare come testa di ponte per chiudere i battenti anche su ogni idealità religiosa e teologica, e procedere a proporre un'escatologia totalmente intramondana, quindi scevra di *eschaton*. Intenderemo dunque mettere in evidenza come l'affermazione finale e capitale di Heidegger che "l'Essere è tempo", non solo è ispirata all'escatologia paolina, alla testimonianza di vita dell'apostolo così come il filosofo l'aveva analizzata nei seminari di Friburgo ad essa dedicati, ma che in generale la proposta filosofica heideggeriana può essere intesa come nient'altro che un'interpretazione di Paolo e di quella esperienza. Diventerà quindi fondamentale, per comprendere realmente cosa voglia dire quell'affermazione, cosa voglia dire che "l'Essere è tempo", approfondire il tipo di rapporto che Heidegger fa intercorrere fra categorie quali Legge e Grazia, Mondo e Dio, Creazione e Compimento nella sua ricezione dell'epistolario paolino e come in generale una certa interpretazione di Paolo, e della tradizione paolina passante per Agostino, sia fondamentale per comprendere il senso e il valore dell'antinomismo e dell'anticosmismo propri di questa filosofia.

Heidegger, con tutte queste problematiche, e l'insistito rapporto fra le sue conclusioni teoretiche riguardo a Paolo e la sua filosofia come proposta pratica, non saranno che l'inizio e lo spunto, la sfida ermeneutica stessa, in base alla quale interrogheremo gli altri autori, secondo una logica ben precisa: dato che la soluzione anticosmica e antinomica di Heidegger si basa su una precisa interpretazione del rapporto dell'escatologia paolina con la Legge ebraica e con il passato stesso di

Paolo, diventerà fondamentale indagare la componente ebraica del pensiero dell'apostolo, nonché la sua auto-comprensione in merito ad essa, per vagliare se effettivamente il cristianesimo, e un'eventuale escatologia secolarizzata per la modernità, non possano che essere pensati in termini di rottura con tutto ciò. Hans Jonas sarà l'autore che ci guiderà attraverso una critica produttiva del linguaggio e delle scelte ermeneutiche heideggeriane, invertendo a tratti la lente ermeneutica stessa, ed utilizzando una più ampia porzione della produzione culturale tardoantica per indagare gli intenti e i possibili errori di Heidegger nel ricevere l'eredità intima dell'escatologia di Paolo. Emergerà, dalla falsificazione a cui Jonas sottoporrà le tesi del suo maestro, l'impossibilità di ridurre Paolo sia all'antinomismo/anticosmismo evidenziato da Heidegger sia al nomismo/cosmismo proprio della grecità effettivamente combattuta dall'apostolo, in quanto la radice ebraica dei ragionamenti di quest'ultimo lo mantengono in una posizione estranea a entrambe quelle scelte esistenziali, consegnandolo semmai ad una tensione escatologica del tutto diversa perché non pensata in termini oggettivanti, ma semmai relazionali. A ritroso dunque, Jonas ricucirà la pelle del fariseo Saul sulla figura dell'apostolo assoluto affermato da Heidegger, comprendendo come sia nella relazionalità intrinseca alle categorie ebraiche l'unica possibilità di comprendere il cristianesimo, che non può che presentarsi come un qualcosa in eterna dialettica irrisolta con quell'ebraicità stessa dunque.

Questa stessa ebraicità sarà la base per l'aggiungersi del contributo di Jacob Taubes al nostro ragionamento. Se infatti Heidegger aveva fondato l'escatologia cristiana sulla rottura con l'ebraismo, e se Jonas l'aveva piuttosto ricollocata nella sua genesi fra il reciproco respingersi e richiamarsi delle due istanze, quella legalista di Saul e quella apocalittica di Paolo, Taubes risucchierà non solo il tardoantico, ma pure il Novecento che in esso voleva specchiarsi, nel circolo e nella legalità propria di un pensiero ebraico riscopertosi escatologico e messianico, appunto, proprio fin nelle viscere della sua natura legalistica ormai in modo completamente divergente rispetto al parere della tradizione rabbinica da una parte e cattolica dall'altra.

Infine, in questo sprofondare sempre più complesso e profondo dell'escatologicità intesa da Heidegger come essenza anti-ebraica del cristianesimo nell'ebraicità invece costitutiva di essa, riemergeremo di fronte alle necessità teoriche di una filosofia che, pur sempre, aveva chiamato in causa l'apostolo prima di tutto per ri-pensare le sue categorie, il rapporto fra l'Eternità e il tempo, e si era trovata appunto a dover, dopo tanto tempo, con Heidegger, affermare la fattualità del secondo nella morte definitiva della prima. Rosenzweig sarà il punto d'arrivo ideale del nostro ragionamento e della nostra ricerca perché, una volta riusciti ad evidenziare con Jonas e Taubes la necessità teologica di tenere insieme ebraismo e cristianesimo, nella loro impossibilità di ridursi l'uno all'altro, e quindi nel loro rimanere differenziati perché vitalmente relazionati, potremo usare questo nuovo punto di partenza per proporre con l'ultimo autore anche un'alternativa alla definitiva scissione fra Essere e tempo operata da Heidegger nella loro paradossale identificazione. Perché se non solo la Grazia è il senso della Legge, ma piuttosto entrambe le categorie sono in reciproco rapporto di significazione e fondazione proprio perché irriducibili l'una all'altra, in una dialettica in stato d'arresto, come gli ebrei e i cristiani del resto, allora questo tipo di rapporto, questo tipo di relazione che vede la differenziazione, l'irriducibilità come condizione per il dialogo, per la coesistenza e la reciproca significatività, può esser la base anche per un nuovo pensiero che tenga insieme l'Eterno e il divenire, Dio e mondo, senza che il nulla debba inghiottire una delle due grandezze e infestare l'altra con lo spettro della presenza di un'assenza. Se infatti l'infinita distanza fra Eterno e tempo verrà letta come viene letta dal Paolo della *Lettera ai romani* l'infinita distanza fra ebrei e cristiani, o fra Dio e gli uomini tutti, ossia come uno spazio di dialogo, di reciproco riconoscimento di identità e legittimità per tutte le parti in rapporto, non si sarà costretti ad affermare solo l'Eterno come Hegel, o solo il tempo come Heidegger, ma piuttosto ci si potrà azzardare a testimoniare, a riconoscere una coesistenza, una paradossale coincidenza nel segno di quella irriducibilità, il simbolo infine di un Patto che non fa altro che dire, scandalosamente: "il tempo, ma l'Eterno".

## **Capitolo 1. Heidegger e Paolo di Tarso: ripensare il Tempo.**

### *1.1 Fra fenomenologia ed ermeneutica: cosa cerca Heidegger in Paolo?*

Nel semestre invernale dell'anno accademico 1920/1921, a Friburgo, Heidegger è impegnato nel tenere un corso che si profila come un'indagine fenomenologica sull'esperienza religiosa. A tale scopo, cadono sotto la sua particolare lente ermeneutico- fenomenologica tre lettere paoline: *Galati*, *Prima Tessalonicesi* e *Seconda Tessalonicesi*. Questo è l'unico momento in cui il filosofo si occupi espressamente dell'apostolo delle genti, ma il nostro intento è mostrare come ciò che egli riterrà di trovare in quegli scritti, ossia la sua visione del “*come*” dell'esperienza cristiana testimoniata da Paolo nel rivolgersi alle comunità da lui fondate, rimarrà come canovaccio, come paradigma per determinare, in seguito, e perlomeno fino alla stesura di *Essere e tempo*, la proposta etica e pratica della filosofia heideggeriana<sup>1</sup>.

Spingendosi più oltre di chi saggiamente ritiene che per Heidegger Paolo rappresenti un esempio, uno spunto fra gli altri, noi riteniamo che di fatto la sua filosofia, nella sua componente appunto di “prassi”, nel suo intento non secondario di dare un'etica e una prospettiva di senso, di salvezza, all'uomo contemporaneo, non solo si ispiri, ma sia in tutto e per tutto un tentativo di secolarizzare un'intuizione che Heidegger riconosce a Paolo. Un'intuizione che Heidegger tenta di far venire a galla rispetto al per lui irricevibile linguaggio mitologico da questi adoperato in quanto apostolo, in quanto testimone di una certa rivoluzione del sentire e del pensare la vita<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. A.Fabris-A.Cimino, *Heidegger*, Carrocci, Roma 2009, p.30.

<sup>2</sup> Si vede, già qui fin dall'inizio del nostro ragionamento, la vicinanza e la reciproca influenza che articolerà il rapporto fra Heidegger e Rudolf Bultmann nel primo periodo del pensiero del filosofo. Per quanto da diversi punti di vista, entrambi vogliono e devono fare i conti con la sfida che l'apparato mitico del cristianesimo rappresenta per l'uomo moderno, nella compagine di un mondo ormai secolarizzato. Gli intenti dell'analisi fenomenologica di Heidegger vanno in parte a coincidere nello scopo con quelli del metodo della demitizzazione bultmanniana: estrarre ciò che ancora può avere importanza per l'uomo dall'ormai irripetibile esperienza mitica dei proto-cristiani, ossia il *kerygma*. Entrambi necessitano dunque di un'interpretazione esistenziale dei concetti mitologici del nuovo testamento. Cfr. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e Mitologia*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 103-117 e 127-129.

Preliminarmente dunque all'analisi puntuale di quanto dice Heidegger a proposito delle lettere sopra nominate, e prima che, a partire da ciò, si deducano delle conclusioni e delle riflessioni "diverse" sull'ormai oltremodo studiata e sviscerata filosofia di *Essere e tempo* (che nel '27 fu in un certo senso il compimento incompiuto della prima parte della riflessione di Heidegger), occorre contestualizzare la storicità e la sensibilità con cui l'autore si approccia all'apostolo. In breve, occorre determinare e chiarificare qual è *il problema* di Heidegger nel suo approcciarsi a Paolo, e mostrare come esso sia un problema del tutto diverso tanto da quello che aveva Lutero, e in parte da quelli che nello stesso periodo si profilavano i "contemporanei" Bultmann e Barth.<sup>3</sup> Insomma, Heidegger ha un suo *perché* e un suo *come* nell'analizzare Paolo, un interesse e un metodo molto specifici e occorre prima di tutto capire "quale sia" il Paolo che interessa e con cui si incontra l'autore.

Infatti, nel periodo di questo precoce corso a metà fra l'esegesi e l'analisi filosofica, gli interessi di Heidegger sono in una fase di proficuo e vivace mutamento, in quanto egli, nel combinare la fenomenologia del suo maestro Husserl con le teorie ermeneutiche di Dilthey e Schleiermacher, si sta al contempo affrancando da entrambe le correnti che lo hanno formato, e sta procedendo verso ciò che sarà il suo specifico e originale contributo al dibattito filosofico contemporaneo. Un contributo, fra le altre cose, con cui non solo i diretti discepoli di Heidegger, ma tutti i pensatori contemporanei e successivi, dovranno inevitabilmente confrontarsi, soprattutto nella misura in cui tale nuova idea di filosofia risulterà potente e pericolosamente affascinante anche per chi si vorrebbe suo detrattore.<sup>4 5</sup> Procediamo dunque a vedere in che modo, dalla sua critica alla

---

<sup>3</sup> Se non altro per il fatto che fin dall'inizio Barth e Bultmann, pur ripensando il Tempo in modo escatologico, lo fanno alla luce del voler ancora affermare l'eterna vicinanza della Croce di Cristo, e quindi l'eternità in generale. Con un approccio ateo di principio, invece, Heidegger ripenserà il tempo senza mai voler da esso uscire, ritenendo in effetti di non poterlo fare per coerenza filosofica.

<sup>4</sup> Hans Jonas, nella sua autobiografia, si spinge a definire lo speciale rapporto che si instaurò fra lui, gli altri adepti di Heidegger e il maestro come un "incantesimo". Jonas ammetterà più volte inoltre, proprio negli scritti dell'allontanamento da Heidegger, quanto inevitabilmente abbia continuato a pesare in lui l'eredità ideologica del maestro. Cfr. H. Jonas, *Memorie*, Il melangolo, Genova 2008; e H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino 2009.

<sup>5</sup> Cfr. A. Fabris-A. Cimino, *Heidegger*, op.cit, p.37.

fenomenologia e all'ermeneutica, in questa fase fondamentale del suo pensiero, Heidegger giunge alla necessità e all'occasione di rapportarsi ai testi paolini.

La fenomenologia di Husserl, in quanto tale, voleva essere l'ultimo gradino di una lunga fase di sviluppo del pensiero filosofico e scientifico che, dalla modernità partendo con Cartesio, passando poi per Kant e per Hegel, era giunto appunto a delineare questa nuova forma di filosofia come il definitivo metodo, la definitiva scienza di chiarificazione del mondo in quanto *situazione* in cui eternamente si danno compenetrandosi *soggetto* e *oggetto*, *intentio* e *intentum*. Di per sé, dunque, il progetto fenomenologico è scienza e analisi di questo, della realtà fenomenica come relazione fra *soggetto conoscente* e *oggettualità conosciuta*. Heidegger tuttavia osserva come di per sé tale visione delle cose sia già una riduzione, e una scelta ben precisa di *approccio* al mondo e alle cose, che nello specifico risulta *oggettivante*. Essa vuole vedere (sulla scorta del rapporto oggettuale con l'oggettualità propriamente detta) anche lo *sfondo* di questa *situazione*, ossia il *Senso*, la *significatività*, l'*Essere* in cui tutto ciò si svolge, come un oggetto, determinato, immobile e semplicemente "presente". Tuttavia questo è solo un modo, uno specifico approccio a tale sfondo di significatività all'interno del quale è possibile il rapportarsi di *soggetto* e *oggetto*, e come tale è un modo di approccio, di accesso alla realtà, che si ispira all'oggettualità e che è di per sé limitante, e allontana l'occhio dell'uomo da se stesso. La *significatività*, lo sfondo di senso all'interno del quale si rapportano *soggetto* e *oggetto*, *intentio* e *intentum*, non è mai *oggetto*, ma sempre *ambito* e come tale l'essere umano non ha il potere di afferrarlo, conoscerlo, oggettivarlo e disporne a suo piacimento. Esso è appunto l'indisponibile e sempre pregresso *sfondo* in cui sono possibili le sue azioni e i suoi pensieri.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Significativamente la lunga e complessa introduzione al corso del '20/'21 è costituita da una *declaratio terminorum* il cui principale intento è chiaramente quello di denunciare in tutto e per tutto i limiti della filosofia occidentale e chiarire la dimensione titanica della rottura che Heidegger vuole porre fra sé e i suoi predecessori. Il rifiuto totale della filosofia come "teoria" e di quella che l'autore chiama "la secolarizzazione" della filosofia in scienza, e il richiamo alla necessità di una "prassi" filosofica che si riaffacci sull'effettualità della vita umana e sia utile per essa, è il *Leitmotiv* continuo di queste dense pagine. Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della Vita Religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp.42-46.



L'essere dell'essere-umano (ciò che sarà l'essere dell'esserci più tardi) non si risolve in un semplice e continuo rapportarsi e appropriarsi di oggetti (fra cui ricadrebbe il senso stesso di questo rapportarsi), ma piuttosto un farlo, un rapportarsi agli oggetti, nell'ambito di un *apriori*, di un indisponibile *sfondo*, che sempre determina tale rapporto in modo inevitabile e insuperabile.

Questo è ovviamente un ribadire la finitudine dell'uomo, l'estremo limite contro cui sbatte la sua vita riscoprendosi sempre “già gettata” dentro la situazione che gli è propria e che lo determina, che sola rende possibile ogni suo intento, ma allo stesso tempo è un annunciare un diverso rapporto, di tipo non oggettuale, con questo *sfondo*, con l'Essere in ultima analisi, dato che esso, nel suo essere sempre prima dell'uomo, si dà allo stesso tempo solo con l'uomo e per l'uomo. In breve c'è un rapporto di interdipendenza, un'inestricabile connessione, che già ora si intuisce nella formulazione di Heidegger modellata sull'idea cristiana di rivelazione: lo *sfondo*, l'Essere, la Verità è ciò che c'è sempre e da sempre prima dell'uomo, che lui può solo esperire, percepire, ma non conoscere o possedere, ma allo stesso tempo tale *sfondo*, tale Essere si rivela e si manifesta, ha l'occasione del processo del suo inverarsi, solo ed esclusivamente per il fatto che l'uomo vive in tale *sfondo*, e può aver coscienza di esso.

Si vede bene come a questo punto si innesti, nell'allontanamento dalle fenomenologia tradizionale da parte di Heidegger, il suo interesse, pur sempre non ortodosso, per le teorie ermeneutiche: essendo l'essere dell'essere-umano, di per sé, un vivere nel “già”, in questo *sfondo* che sfugge ad ogni oggettivazione, ma allo stesso tempo un accorgersene, un averne cognizione, esso è un interpretazione. Nella sua forma più autentica e propria, l'essere dell'essere-umano è “ermeneutico”. Ne consegue che l'ermeneutica, come “scienza”, come “metodo”, può sì dare cognizione della situazione originaria, reale, in cui fu generato un testo, svelare la sensibilità umana dell'autore, ma allo stesso tempo costituisce ogni volta che la si usa una riflessione sul nostro essere. È una via d'accesso, come tale, alle strutture dell'esistenza stessa.

Le due discipline quindi si saldano, cambiando completamente: l'ermeneutica diventa la natura stessa dell'uomo, il modo originario del suo rapportarsi al mondo, e la fenomenologia diventa il metodo di questa ermeneutica nel momento che essa si interroga e guarda a se stessa. La filosofia si riapre e riscopre la sua dimensione pratica, ritornando a essere vera e propria prassi, in quanto essa, nel suo essere interpretazione dell'esistenza umana, è quella stessa esistenza, dato che essa consiste in un continuo approccio interpretante al mondo.

Il filo logico del ragionamento vivace di Heidegger ci conduce dritti alla sua rottura con la logica oggettivamente e "teorica" della filosofia dominante in occidente da Platone a oggi: considerare l'*essere* dell'*essere-umano*, il principio, l'universale che determina la sua vita, come una presenza immobile, una stabilità, un oggetto appunto, ci conduce lontano dalla vita umana stessa, in un terreno inautentico dell'esistenza. Ci conduce a perderci nei mondi dell'oggettualità, a vivere non secondo la nostra natura proprio perché la disconosciamo. L'*essere* dell'*esserci* non sta invece in un'immobilità, in una "datità" data una volta per tutte e oggettivabile, conoscibile e afferrabile, ma piuttosto proprio in quell'instabilità e in quello scorrer via che l'uomo e lo *sfondo* inscenano continuamente e in ogni momento, rivelandosi l'uno nell'altro. L'*essere* dell'*essere-umano*, il suo *sense*, non è qualcosa che è, ma è qualcosa che diviene. È la temporalità.<sup>7</sup>

Ora, dire che l'essenza dell'uomo non è affatto un'essenza, ma un principio e una dinamica di movimento, che è Tempo, significa appunto profilare e ribadire la finitudine umana, e come tale in un certo senso l'impotenza, l'impossibilità di una determinazione assoluta di essa: ciò che rende ogni uomo un uomo, è il fatto che non è possibile trovare un'essenza unica per l'uomo. Il particolare, proprio a partire dall'uomo, non si scioglie e disperde nel suo e per il suo universale, ma è il suo universale. E quindi è vano ogni tentativo di evocare l'universale per nascondere il particolare, dato che solo nel particolare si può dare l'universale.

---

<sup>7</sup> Cfr., *ivi*, pp.73-78.

Proprio perché è tempo, l'essere dell'essere-umano è caratterizzato dalla possibilità, dal movimento, e da un movimento di fuga nello specifico, e non da un giacere immobile e rassicurante a disposizione delle sue ambizioni di tranquillità. La filosofia occidentale, culminante in Husserl, iniziata con Platone, tenta proprio di rassicurare rispetto all'ansietà inevitabile di questa realtà, negando il tempo, razionalizzandolo come un'apparenza, più o meno utile e proficua, ma di sicuro non sconcertante e non dominante, del tutto trascurabile rispetto alla fissità e alla sicurezza di un terreno metafisico sempre valido, che solo può guidare e salvare l'uomo, al prezzo della sua negazione come individuo.<sup>8</sup>

Cos'è dunque, per Heidegger, quello che fanno la filosofia, ma anche tutte le altre produzioni culturali ed ideologiche che derivano dalla concezione greca del mondo? Esse sono "rassicurazioni", tentativi dell'uomo di negare la sua intrinseca storicità, l'essere *temporale* che è la vita umana, e come tali sono invalidamento, alienazione, decadimento dal nucleo reale, vero, autentico dell'uomo. Dato che alla base di tutto questo ci sono il mito, e quindi poi la scienza e la filosofia greche, in una parola la Grecità, e poiché l'occidente non è mai riuscito ad affrancarsi dalle sue categorie, e dato che queste categorie sottintendono una visione non-storica della vita umana e del mondo, ma promuovono una cosmologia dell'immobilità e dell'eternità, dell'oggettualità, seguendo tutto ciò l'uomo non può compiere la sua vita come rivelazione, come invero, dell'essere che è Tempo, ma può solo negarsi in quanto uomo, perdersi. Occorre quindi *andare alle radici*, scrutare l'esistenza umana là dove essa si esprime direttamente e più propriamente, fuori

---

<sup>8</sup> Ancora nell'introduzione al corso del '20/'21, Heidegger imbastisce quasi uno studio del concetto di "storico" nella storia della filosofia occidentale, per dimostrare come le apparenti alternative che essa offre nel trattare il problema, continuino ad essere unite dalla stessa tendenza e siano come tali variazioni sul tema di una generale attitudine dell'uomo a rispondere all'inquietudine per la storia con la *tipizzazione* della stessa. Egli individua tre vie (tre schemi generali di spiegazione della storia) e incasella praticamente tutti i protagonisti del pensiero occidentale, dal Platone fino a Dilthey, passando anche per Spengler, in una delle tre tendenze che poi sono una versione dello stesso impulso all'inautenticità. "La prima via (la chiama "platonica") deve avere la tipologia per riferire lo storico al mondo assolutamente valido (idee): la storia è idiografica e lavora con idealtipi. Nella seconda via ("del radicale consegnar-si") la tipizzazione svolge un ruolo ancora maggiore. Dato che la storia è la realtà ultima, ciò che importa è indagare le differenti forme di configurazione. Il veicolo peculiare di questo genere di conoscenza nell'ambito della scienza della storia è rappresentato dalla costruzione morfologica di tipi. (...) Alla terza via ("del compromesso") spetta il compito di delimitare in modo netto il presente dal passato, allo scopo di determinare il futuro con l'aiuto di un orientamento nel senso della storia universale." Ivi, pp.80-83.

dagli infingimenti e dai costrutti ingannevoli della teoria e della scienza oggettivante. Occorre scendere nel pensiero religioso, che in quanto ricerca ed esperienza della salvezza, che non è che una fondazione di senso per il proprio tempo, è approccio diretto al problema del tempo stesso. L'esperienza religiosa è la ragione che l'uomo si fa, primariamente e originariamente, del Tempo.<sup>9</sup>

Paolo e il pensiero cristiano delle origini, in quanto rottura, scandalo, rivoluzione rispetto alle categorie e alla logica antiche (ma più in generali "greche"), proprio in quanto recupero e presa d'atto della finitudine dell'uomo nella compagine del cosmo, sono il punto di partenza per una ricerca che voglia trovare un modo di vita alternativo a quello ispirato all'approccio oggettivante al tempo. È questo il Paolo che interessa ad Heidegger, è in questo che la *teologia crucis* che si affaccia dalle sue lettere serve al filosofo, ossia in quanto rivelatrice di una dimensione di rottura rispetto alla logica a-storica greca e antica (che ancora oggi influenza l'occidente) e in quanto testimonianza diretta, sentita, coinvolta e tesa, di una temporalità, di una finitudine, che l'uomo non deve rifuggire, contro la quale non deve rassicurarsi, ma che deve piuttosto responsabilmente affrontare e accettare.

L'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, il processo salvifico passante per la morte e la resurrezione di quest'ultimo, sono lo *scandalo* in questione, l'immagine mitologica che significa la rottura con Platone e con i suoi eredi in ogni tempo. Da quel momento, davanti alla Croce, il tempo per l'uomo non è più "*la mobile immagine dell'immobile eternità*"<sup>10</sup>, ossia un contenitore di istanti disponibili al dominio dell'uomo, gerarchizzabili e ordinabili secondo la sua volontà di auto-salvazione e auto-fondazione: esso si riscopre invece, nella predicazione di Paolo, tempo che scorre in sé, scorrere di istanti in sé, non dominabile, non gerarchizzabile, non fondabile di un senso esterno ad esso, e non

---

<sup>9</sup> Cfr. Ivi, p.121.

<sup>10</sup> Citiamo qui il noto detto plotinico che, anche nella sua forse più corretta variante che "*il cielo è la mobile immagine dell'immobile eternità*", è adatto come compendio e sintesi di tutta la sensibilità antica sul problema di che cosa è veramente reale e cosa invece è mera apparenza: gli eventi mondani, in questo senso, in tutto il mondo antico sono visti come un riflesso e un'occasione di rievocazione di una legalità e di un'eternità perenni, perfette nella loro compiutezza. Nel mondo antico è semplicemente impensabile infatti fare tanto mito, quanto scienza, del particolare, del contingente: il problema dello "storico", se non negato come dice Heidegger, è senza dubbio ignorato o sconosciuto.

esorcizzabile riguardo a questo suo carattere drammatico con un gioco di prestigio che evochi un'eternità ideale al suo posto. Al di là quindi di ogni posteriore contenuto dogmatico (e di nuovo oggettuale) che affiancherà questa originaria intuizione dell'apostolo, essa si configura come niente di più che l'affermazione del vero carattere dell'essere come tempo, come indisponibilità e provvisorietà, e l'esperienza di vita cristiana paolina, conseguentemente, si manifesta come nient'altro che l'assunzione di questa consapevolezza, di questa tensione esistenziale, nella quotidianità e contro di essa.

Non sarà quindi il merito della teologia di Paolo, il contenuto in senso oggettuale delle lettere paoline, che interesserà ad Heidegger, ma il “*come*” della vita dell'apostolo che tali categorie ispirano e significano, nella misura in cui esso è un *modo di vivere*, una *via* dell'esistenza<sup>11</sup>, del tutto contrapposto e alternativo rispetto a quella parabola di allontanamento da se stessi (in quanto rassicurazione rispetto al tempo) che era significata dal mondo precedente.

### 1.2 *La lettera ai Galati, ovvero l'aut aut fra due vie di accesso al Tempo: Legge e Grazia.*

Una volta entrati nel merito dell'interessamento di Heidegger per Paolo, possiamo affacciarcì sulla sua prima analisi del *corpus* paolino: in questo caso, come prima cosa, Heidegger si occupa della *Lettera ai Galati*. Essa è infatti per lui il naturale punto da cui cominciare, in quanto la sua struttura è fortemente perspicua e incentrata sulla rottura fra *Legge* e *Grazia*, e come tale sulla *conversione* di Paolo, che per Heidegger non è che la figura della sua intuizione riguardo il tempo. Nella misura in cui queste due categorie (Legge e Grazia) sono piuttosto simboli linguistici di due *modi di vita*, di due concezioni del rapporto con Dio e quindi sottintendono due antropologie alternative, proprio qui piuttosto che altrove Heidegger ritiene di poter trovare il nocciolo della questione indagata: la

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della Vita Religiosa*, op. cit. , pp. 119-120.

dimensione di rottura della scelta di vita di Paolo rispetto alle strategie di vita precedentemente date nel suo mondo.

Come abbiamo visto, infatti, Heidegger ritiene (e pone come assioma generale del suo lavoro) che l'esperienza religiosa di per sé non sia altro che il più genuino e sincero "approccio", il primario "capacitarsi" e "darsi spiegazione", dell'uomo rispetto alla dimensione del tempo, che come s'è visto è l'ambito vero in cui egli vive e si muove.

Cosa significa infatti credere, aderire ad un credo religioso, esperire il religioso, se non *ricercare la salvezza*? Perlomeno in ambito ellenistico, difatti, è proprio questo che la religione significa: salvezza, ossia conformità con Dio, con l'Universale, coscienza e compimento dello scopo che l'uomo, rispetto a queste entità sovrastanti e determinanti, può avere. Scoprire il proprio destino, il proprio ruolo, riscoprire il proprio rapporto con Dio e capire in che forma esso si possa determinare: questo è *salvezza*, questo è *esser-religiosi*. Ma tutto ciò può essere agevolmente tradotto, nella prospettiva di Heidegger, in una domanda e una risposta sull'*essere-temporale* che è la vita umana. Se infatti il rapporto di conformità con Dio viene cercato, o ri-cercato, in prospettiva di ricavarne un senso, una giustificazione e uno scopo che orienti la propria vita, e se tale vita è essenzialmente "tempo", cosa è il religioso se non una strategia, un tentativo, di spiegarsi il tempo stesso? Chiedere conto a Dio di che cosa ci faccia l'uomo nella Storia, non sottintende alla fine una domanda all'uomo stesso riguardo al suo *essere-storico*?

Partendo da tutto questo, da questa equazione fra ricerca della salvezza e strategia di approccio al problema del tempo, Heidegger che cosa vede nello scritto di *Galati*? Il suo Paolo è nel bel mezzo di una lotta religiosa senza quartiere, con gli ebrei e con i giudaizzanti, ossia quei "cristiani" che ancora ripropongono la logica mutuata dal mondo, dalla visione del mondo, precedente (quella del giudaismo ellenistico, e pertanto per Heidegger di quel mondo antico pregno di categorie alienanti) che predica la necessità della *circoncisione*, e quindi del segno esteriore dell'impegno, delle opere

umane, nel raggiungimento della salvezza.<sup>12</sup> Contro di loro Paolo rivendica l'alterità, l'alternativa, la rottura e lo *scandalo* che il suo evangelo significa per quella logica e per quelle categorie: egli testimonia l'inevitabilità della scelta fra due *mondi*, fra due *vie* appunto, che non possono far altro che essere inconciliabili.<sup>13</sup> E tale lotta, che per Heidegger è il paradigma a livello fenomenologico di ogni lotta teologica, oltre che verso l'esterno, verso i giudaizzanti e i galati da loro irretiti e confusi (o forse rassicurati?), ha le sue radici e si ripropone anche nell'interiorità, nella singolarità di Paolo, in quanto proprio lui è il riassunto, la cifra vivente, del fatto che le due *vie* sono alternative totali ed escludenti l'una verso l'altra.<sup>14</sup> Questo perché proprio lui, in quanto fariseo, zelante della legge dei padri, fu totalmente abbandonato alla prima via, alla *via della salvezza secondo le opere della legge*<sup>15</sup>, e proprio lui la abbandonò, si vide costretto a farlo, non per un ragionamento logico o una conquista morale graduale, ma per un cambiamento di prospettiva, un *esperire traumatico* di un'altra verità disarmante.<sup>16</sup> Il suo fu un rivolgimento: fu una *conversione*.

Ecco dunque, già preliminarmente, si delinea quel "*come*" cercato da Heidegger, il modo in cui è espressa nella lettera la via, la vita, incarnata dal cristiano delle origini. Tale "*come*" è quello della lotta, dello scandalo, della totale rottura, proprio con l'elemento religioso conosciuto e concepito pressì gli antichi, presso greci ed ebrei, in quanto rifiuto d'ogni rassicurazione e di ogni negazione della finitudine e della temporalità umana.<sup>17</sup> È dunque niente meno che un *convertirsi* al tempo, abbandonandosi in esso.

Ma vediamo in principio che cosa significa, fenomenologicamente parlando, *vivere sotto la Legge*, e quindi ritenere che quest'ultima sia la forma corretta dell'approccio al divino, all'universale e

---

<sup>12</sup> "(...) Paolo è in lotta con gli ebrei e con gli ebrei cristiani. Abbiamo quindi a che fare con la situazione fenomenologica della lotta come tale.", cfr. ivi, pp.106-107.

<sup>13</sup> "(...) però ci sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. (...) Se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema." *Gal. 1:7 e 1:9*

<sup>14</sup> *Gal. 1:13*

<sup>15</sup> "(...) e mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali, perché ero estremamente zelante nelle tradizioni dei miei padri." *Gal. 1:14*

<sup>16</sup> *Gal. 1: 11-12*

<sup>17</sup> *I Cor. 1: 22*

quindi quale sia l'antropologia sottintesa a ciò. Nella visione di Heidegger, il fariseo (e in generale l'uomo non ancora messo di fronte alla Croce, al suo evento traumatico e falsificante), ritiene che il suo tempo, la sua storia, il suo presente in ultima analisi, si dispieghi di fronte a Dio, all'Universale, a ciò che permane ed è perfetto nella sua pura datità. Compito dell'uomo è organizzare, dominare il suo tempo, il suo presente, nella prospettiva di un incremento, di un cammino di elevazione e salvezza, che passa per una sua trasformazione e appropriazione di un'essenza perfetta, di quello stesso universale. La Legge è uno strumento per dominare il proprio tempo, dargli significato nell'annichilirlo e ridurlo ad un percorso a tappe che conduce invariabilmente (sia che si ponga l'accento sulla conformità perduta, e quindi sul passato, che su quella da raggiungere, e quindi sul futuro) alla "*santità*", ossia alla conquista di una qualità oggettuale, di un possesso, che rassicura l'uomo rispetto all'imprevedibilità e alla perdizione che il mondo, volubile e caotico, pare significare per lui. La *Legge*, il *Nomos*, è dunque qui per Heidegger un simbolo linguistico molto ampio, che va ben oltre il significato perspicuo di "Legge ebraica"<sup>18</sup>, e significa in generale il fatto che la salvezza, l'approccio al tempo, è visto come un percorso liturgico che moralizza o razionalizza il tempo, annullandolo di fatto nel futuro o nel passato, nell'*apocalisse* come nella *genesì*. Il tempo verrebbe così strutturato e oggettivato, e perderebbe la sua realtà di "tempo che scorre di per sé", divenendo piuttosto il noto "contenitore di movimenti ordinati" che tutta l'antichità classica ed ellenistica, anche, lo credeva. In sintesi: la *via della Legge*, per Heidegger dissolve il tempo nel sogno dell'eternità.

Paolo era questo, era un fariseo orgoglioso e convinto. Il suo fervore nella scelta dello Iudaismos, ossia di questo *modo di essere ebreo*, era più che approfondito e soddisfacente. Non c'è infatti ragionamento, intuizione razionale o morale, che possa mettere in crisi tale perfetto ordinamento del proprio tempo, tale proprio *rendersi signore del tempo*. Ma Paolo è messo di fronte al "fatto" della

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.111.



Croce di Cristo, ossia la verità che il Messia, il giusto per eccellenza, il salvatore, proprio in virtù della Legge, viene condannato alla morte più infame, alla morte che è dannazione. Tale fatto, la morte di Dio, significa niente meno che la bancarotta di ogni tentativo umano di rendersi giusto, di conquistare quella qualità di santità, di determinare una sua essenza forte e positiva, rispetto al fluire del tempo. La morte di Cristo significa che nessuno può farsi “signore del tempo”, che ogni tentativo di assicurarsi e rassicurarsi rispetto al suo potere e alla sua realtà, è inutile se non dannoso. Tuttavia la morte di Cristo richiama la sua resurrezione: la Croce, saldamente piantata nel terreno del presente, nella Storia dell’uomo, promette un futuro di conformità concesso direttamente da Dio. L’uomo non può dominare la Storia, annichilirla in un’essenza sovraordinata e sovratemporale di cui impadronirsi con la *Legge*, per il semplice fatto che tale essenza, tale conformità e tale salvezza sono lo scorrere stesso del tempo: l’uomo non deve far altro che accettare ciò che è e quindi ritornare alla sua umanità, dalla quale si era alienato a forza di ricercare “la santità”.

La novità assoluta è che quel futuro, quella salvezza, quell’avvenire, non essendo un premio per l’uomo, ma il *dono* assoluto di Dio, non significano più l’alienazione dell’uomo dal presente e dal tempo in virtù della corsa all’*avvenire*, ma semmai rimandano al presente, al mondo e alla storia. Lo stesso accade con il passato, che anch’esso non ha più un significato “di contro” al presente, ma è messo a sistema ad esso, in quanto “creazione”, ribadita e significata dalla Croce anch’essa. A partire da queste nuove categorie, il movimento di fuga verso il Passato e il Futuro proprio di ogni idealismo e come tale anche della *via della Legge*, si è manifestato come impossibile: ciò che viene a mancare dopo la Croce, è proprio l’idea, il sogno, di potersi *separare* dal presente e afferrare, in un salto che annichilisca il tempo e la sua realtà, proprio le dimensioni del Passato mitico e del Futuro apocalittico, ossia l’Eternità.

La Croce infatti rimanda ad un futuro che è la *Parusia*, e che come tale è il dono, ciò che Dio concede per conto suo senza passare dai meriti umani: questo futuro è inavvicinabile, è

indisponibile, è un orizzonte che orienta il presente, che ad esso è sempre “prossimo”, ma non lo priva di senso inghiottendolo, ma piuttosto lo fonda nella stessa attesa del compimento. Lo stesso vale per il passato significato dalla Croce, da essa ribadito, ossia quello della Genesi, della Creazione: esso si configura come il *sempre già passato*, come l’eterno fondamento anch’esso sempre indisponibile e inderogabile che fonda come necessario il presente umano. Quindi Passato e Futuro (intesi come eoni della conformità perduta o promessa con Dio), l’Eternità, l’Universale insomma, la Salvezza, non sono più passanti per una *separazione* dal Presente e dalla realtà dell’uomo, dalla temporalità, ma fondano di significato essa in virtù del loro scorrere, del loro essere ribaditi e promessi nella Croce. Già ora l’Essere è significativamente tempo, o perlomeno si è mosso verso questa sua ri-semanticizzazione.

Dal punto di vista del *convertito*, questo stare teso a vegliare fra un Futuro e un Passato orientanti perché indisponibili, proprio del *come* di vita cristiano, qualifica quella stessa vita come un vivere escatologico, un “escatologicità” in sé: il tempo dell’uomo si ritrova spezzato tanto alle spalle che davanti da due momenti eternamente vicini al Presente che, nella loro assoluta indisponibilità, fondano però lo stesso del senso della sua inevitabilità, della sua realtà per l’uomo. Il nuovo Presente è dunque una moratoria, un istante provvisorio verso cui si è sempre rimandati, fra due momenti su cui l’autorità spetta a Dio e non all’uomo stesso, ma che proprio per questo si configura come il *luogo proprio* dell’uomo, il luogo dove egli deve mettersi a frutto. Mentre il fariseo Saul scrutava il tempo come una scala, in discesa o salita, verso l’appropriazione di un’essenza, verso la sua stessa dissolvenza nell’eternità, perdendosi e sprecando così la sua esistenza, il cristiano Paolo, assumendo su se stesso, come suo senso, quella finitudine e quella escatologicità del proprio presente, viene perennemente rimandato verso di esso, nel *modo* d’essere dell’attesa.

Che cosa significa quindi per l’uomo, in ultima analisi, la salvezza per Grazia? Significa che *non è signore del tempo* e che il tempo deve accettare. Che non deve *vivere nel tempo*, tentando di

affrancarsene, ma deve *vivere il tempo*, responsabilmente. Anziché istigare l'uomo a negare la sua umanità attraverso il sogno dell'appropriazione di una nuova essenza, essa viene promessa come compimento del vivere stesso dell'uomo nella propria umanità: anzi, essa è quell'umanità.

La Croce annunciata da Paolo, in Heidegger, va naturalmente a significare che la vita sotto il *Nomos*, la vita di chi si fa *signore del tempo*, è fallace e porta a crocifiggere se stessi, più che a salvarsi, e che la vita sotto la Grazia, invece, è un accorgersi della propria finitudine, un rimandarsi ad essa, e un vivere in essa. Alla domanda su che cosa debba fare l'uomo, su quale sia il suo ruolo rispetto all'Universale, la Legge risponde che deve negarsi in un processo di appropriamento dello stesso, mentre la Grazia risponde con l'umanità stessa dell'uomo: l'una nega il tempo, l'altra lo accetta. La Croce, in quanto precognizione della possibilità di qualcosa di completamente differente dalla logica incendiaria e alienante del mondo vissuto sotto la Legge, apre nuovamente alla possibilità d'essere propriamente esseri-umani.

Un modo molto chiaro per far comprendere la dimensione rivoluzionaria del Paolo emerso nell'analisi di Heidegger è concentrarsi sulla nozione di *provvisorietà* dell'essere-umano, ossia del fatto che nell'elemento religioso, la vita umana si risolve pur sempre nell'attesa dell'agognata salvezza, di un cambiamento effettivo. Mentre la provvisorietà dell'uomo per l'antichità individuata da Heidegger, per la *logica greca* e quindi anche *ebraica*, è problematica, e l'attesa deve sfociare nella prefigurazione, nella conquista, di una dimensione esperibile oggettualmente di effettivo cambiamento, il nascente cristianesimo paolino sembra fare della provvisorietà stessa l'architrave del sistema. Non è l'affrettarsi verso il futuro (o verso il passato) ciò che costituisce il sentire religioso, ma l'*attendere* tale futuro, il *vegliare* per esso: l'*essere* del cristiano si costituisce come *attesa assoluta* e come tale non è una fuga, ma un permanere consapevole e orgoglioso nella

provvisorietà.<sup>19</sup> Conseguente a questa visione dell'esperienza di vita cristiana come pura assunzione su di sé della temporalità nella forma dell'attesa, Heidegger è già instradato sul pensare che qualunque tendenza di Paolo a violare questa sorta di iconoclastia, che dovrebbe indurlo a non rappresentarsi mai la *Parusia* o la Genesi, il passato e il futuro, in modo da non distogliersi dall'attesa della fine in quanto tale, siano delle scivolate, delle tendenziali ricadute nel linguaggio e nell'immaginario, inautentico perché oggettuale, proprio della *via della Legge*. Questo tipo di ragionamento, è ciò che gli permette di accentuare l'irreligiosità scoperta in Paolo, valutando ogni nuova esternazione dell'apostolo verso l'Antico Testamento o la tradizione apocalittica propria del suo tempo, come una pericolosa violazione di quella stessa scelta di totale responsabilità verso se stessi e verso il tempo come tale che la sua *conversione* significherebbe. Insomma, a Paolo già come ad Heidegger poi, rischia sempre di mancare il linguaggio per narrare la propria intuizione, in quanto esso è pur sempre quello ereditato dalla tradizione che quella *conversione* vuole abbattere.

Torniamo però a concentrarci su questo, ossia sulla *conversione*, sulla rottura che Paolo rappresenta: da questo incontrovertibile cambio di paradigma totale che è il “come” della vita delineata dall'apostolo, il terremoto si estende a tutto ciò che derivava dalla *logica greca* (ed *ebraica* per Heidegger) della rassicurazione. La politica, l'antropologia, la cosmologia, erano tutte vissute sulla base dell'idea che il compito dell'uomo fosse *recuperare il passato* o *avvicinare il futuro* con le sue forze, nel segno della rottura e della negazione del *presente*, del Mondo, e che Dio fosse il suo alleato, se non il suo obiettivo, in questa impresa. La Croce ribalta completamente la questione, rendendo impossibile pensare una teologia e una politica fondate sull'idea di *separazione*, di divisione, dato che il sentimento religioso non si può più realizzare attraverso una contrapposizione all'altro, al presente mondano, in nome della propria identità etnica, religiosa o

---

<sup>19</sup> In tal senso Heidegger ribadisce continuamente l'importanza di un passo specifico di un'altra lettera come perfetta sintesi del “come” della cristianità di Paolo in quanto provvisorietà accettata, e accentuata, e attesa assoluta: “Fratelli, io non ritengo di averlo già afferrato; ma una cosa faccio: dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso quelle che stanno davanti, corro verso la meta per ottenere il premio della celeste vocazione di Dio in Gesù Cristo” *Fil. 3: 13*.

nazionale, in quanto queste divengono tutte vane, e la riconciliazione del mondo, la formazione di una nuova comunità umana, va pensata appunto sulla base di ciò che veramente è universale per l'uomo, ossia l'assenza di un'essenza immobile e determinata.<sup>20</sup> Chi ha raggiunto, attraverso la sua ordalia come Paolo, tale consapevolezza, fa parte del Nuovo Israele. Ciò che è vitale, ciò che è importante, torna ad essere l'uomo preso nella sua originarietà.

Non più il cambiamento dell'uomo, al prezzo del suo presente, come condizione per la sua salvezza, ma il cambiamento di Dio, il liberarlo dall'oggettivazione che aveva patito, costituiscono il cristianesimo come totale alternativa al mondo antico, le cui strategie, inautentiche o meno che fossero, erano ormai sature e incapaci di nuova vitalità.

### *1.3 Prima Tessalonicesi: il “come” dell'essere-cristiano fra un “già” e un “non ancora”.*

L'analisi di *Galati* è per la verità assai stringata, se non schematica e dobbiamo ammettere che l'esegesi di Heidegger, perlomeno in questo suo primo approccio a Paolo, è più difficile di quanto lo sarebbe di per sé quella nei confronti dello scritto vero e proprio dell'apostolo. Come s'è visto però, l'intento di Heidegger è emerso infine a chiare lettere come un voler mostrare “l'alternatività” totale del “come” della vita di Paolo nei confronti di quelle vie di approccio al problema della salvezza, e quindi del tempo (quindi alla questione del giusto modo d'intendere il rapporto fra Universale e Particolare), rispetto alle strategie “greche” ed “ebraiche” (ellenistiche, in una parola) disponibili fino al punto di non ritorno che la Croce rappresenta per la storia umana e per quella dell'apostolo in prima persona. La dicotomia fra *Grazia* e *Legge*, in tal senso, è già chiara come un *aut aut* fra due “come” del relazionarsi con il tempo e quindi con se stessi. Rispetto ad ogni forma

---

<sup>20</sup> *Gal. 3: 27 e 5: 6*

di rassicurazione rispetto alla temporalità, l'annuncio paolino suona in Heidegger come un estremo richiamo e rimando a se stessi proprio in quanto *esseri-temporali*.

L'analisi si deve però ora spostare, dopo questo primo sguardo sull'*aut aut* che Paolo costituisce rispetto al suo mondo (e a ciò che per esso significa), alla dimensione dell'articolazione che questo nuovo "come", in quanto modo della *vita fattuale*, ha rispetto alle tre direzioni di senso fondamentali che Heidegger ha identificato come "luoghi" del relazionarsi con lo *sfondo* e con il tempo. Tali tre direzioni di senso, tali articolazioni del "come" sono quelle dell'*Umwelt* (in italiano: *mondo-ambiente*), della *Mitwelt* (*mondo-con-gli altri*) e della *Selbstwelt* (*mondo-del-sé*).<sup>21</sup> Una volta che si sarà chiarita, estratta dal testo paolino, la forma del rapportarsi al suo Mondo (*Welt*), esplicitato secondo queste tre direzioni di senso, sarà ormai scovato e compreso in generale il "come" costituito dalla scelta della via cristiana dell'esistenza, che Heidegger ricerca per poterne azzardare una versione secolarizzata, un superamento fuori dalle categorie mitiche, utile tanto alla costruzione di un'etica per l'uomo moderno che al successivo progetto del filosofo nella direzione di una nuova ontologia.

Per il proseguo della ricerca così delineato, Heidegger si sposta sulla *Prima lettera ai tessalonicesi*, in quanto essa, seppur più scarna per contenuto dogmatico e teologico, permette appunto di vedere Paolo esprimersi secondo le suddette direzioni di senso. Il "come" del suo rivolgersi alla comunità di Tessalonica, il suo esperirla, il "*come*" *egli la ha*, sarà la sua *Mitwelt*; il "come" del suo rapporto con il mondo, con l'etere in cui pur sempre permane in quanto uomo in carne ed ossa, sarà la sua *Umwelt*. Infine ciò che egli esperisce di se stesso, le considerazioni della lettera che gettano l'occhio nella sua interiorità, di concerto con tutto il resto, andranno a costituire la sua *Selbstwelt*. Sullo sfondo si consuma ovviamente sempre la "lotta" sopra descritta con il "come" che un tempo gli è appartenuto, ossia quello dell'uomo *sotto la Legge*, in quanto esso è l'approccio al mondo di coloro

---

<sup>21</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.127 e p. 43.

che non hanno accolto il Vangelo, ossia lo scandalo, il richiamo a se stessi in termini heideggeriani, e sono rimasti nella “rassicurazione”.<sup>22</sup>

La lettera intera dunque si configura allo stesso tempo come un soliloquio e un dialogo, e infine come un coro, che rimbalza da Paolo alla comunità di Tessalonica, come un inno, un credo proto-cristiano, che riassume in svariate sfaccettature tutta la complessità e la novità che questo nuovo “come” della vita umana è rispetto a ciò che c’era prima.

Procediamo dunque, seguendo il ragionamento di Heidegger, attraverso queste linee guida, per portare a compimento la nostra analisi.

Dato che la lettera in questione è scritta da Paolo direttamente alla sua comunità, in essa traspare primariamente il pathos del suo relazionarsi in quanto “*colui che scrive ai tessalonicesi*”<sup>23</sup> e, ancora, ciò che quindi primariamente noi possiamo indicare, comprendere (ma non conoscere una volta per tutte ovviamente<sup>24</sup>), in qualche modo esperire di lui è la sua *Mitwelt*, il suo *mondo con gli altri*. Solo in base ad esso potremo da una parte allargarci verso l’esterno, verso la *Umwelt*, e verso la sua interiorità, il suo intimo rapporto con se stesso, il senso di se stesso che lui ha, ossia la *Selbstwelt*. Come prima cosa bisogna dunque “*cercare di capire in quanto che cosa (als was) Paolo ha la comunità di Tessalonica e come egli ce l’ha.*”<sup>25</sup> Heidegger indaga qui la natura della relazione di Paolo con “*coloro che si sono uniti a lui*”<sup>26</sup>, cioè che *toccandogli in sorte*<sup>27</sup>, hanno

---

<sup>22</sup> Come si vede, qui Heidegger segue il percorso inverso a quello utilizzato per l’ermeneutica di Galati, in modo da riconfermare le sue intuizioni a ritroso: se di là si partiva dalla dicotomia Legge-Grazia e si arrivava a dedurre il nuovo modo di vita cristiano, qui si parte dalla testimonianza di esso, dei rapporti fra i cristiani e il loro mondo, per raggiungere di nuovo il vertice teorico dell’intuizione paolino-heideggeriana sul tempo.

<sup>23</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 127 e p. 43.

<sup>24</sup> Proprio perché non vuole rischiare di ricadere nella via dell’oggettivazione e della tipizzazione, Heidegger chiarisce una volta di più, durante l’analisi di Prima Tessalonicesi, l’impossibilità dell’immedesimazione nella situazione di Paolo. Essa non si può generalizzare, formalizzare, ma solo indicare formalmente. Non si può conoscere, ma comprendere, non farne un’esperienza, ma esperirla. Cfr. *ivi*, pp. 128-129.

<sup>25</sup> *Cit. Ivi*, p. 133

<sup>26</sup> *Cit. ibidem*

<sup>27</sup> *Cfr. ibidem*

finito per condividere la sua stessa situazione. In quale modo l’apostolo esperisce la sua comunità, i tessalonicesi?

Heidegger intuisce due vie appunto: Paolo esperisce da una parte il loro *essere-divenuti* (*das Gewordensein*, il greco *γεννηθῆναι*), e dall’altro la loro cognizione, il loro essere-consapevoli, desti riguardo a tale *essere-divenuti*. Heidegger fa riferimento al riguardo ad un vero e proprio *Leitmotiv* composto da famiglie di verbi greci corrispondenti a questi due indirizzi dell’esperire di Paolo verso i tessalonicesi: da una parte *γενέσθαι* e simili (indicano “l’essere accaduto”, “il fatto” di qualcosa, un “già”), e dall’altra in alternanza i vari *οἴδατε* e *μνημονεύσατε* (che rimandano alla riflessione, all’avere e tenere presente qualcosa).<sup>28</sup> Di fatto tali espressioni, per tutta la durata della lettera, continuano ad esser ripetuti e a cercarsi reciprocamente, ed è in questo tipo di vere e proprie fissazioni, e continue ripetizioni idiomatiche che Heidegger scorge il tentativo di Paolo di esprimere ciò che esperisce di se stesso e della sua situazione. Ma se lui vuole smascherare Paolo, noi dobbiamo fare lo stesso con l’Heidegger che ne è ora esegeta: cosa sono per lui questi verbi, questi simboli linguistici, cosa vuol dire l’*essere-divenuti* dei tessalonicesi e cosa il loro *esserne consapevoli*, il loro *averlo presente*?

L’essere-divenuti dei tessalonicesi è niente meno che la loro *conversione*, il loro aver udito e accolto, ad opera della testimonianza di Paolo in quanto apostolo presso di loro, l’evangelo di Cristo, ossia lo shock, lo scandalo, l’annuncio del totale punto di non ritorno, di cui si è parlato nell’analisi di *Galati*. Tutto ciò per Heidegger non fa che accentuare il collegamento, la drammatica relazione di compenetrazione che è andata a darsi fra Paolo e la comunità: essa c’è, egli la esperisce, in quanto l’ha creata, convertita, riunita. In quell’*essere-divenuti*, i tessalonicesi e il loro apostolo “*sono reciprocamente collegati*”.<sup>29</sup> E poi c’è quel sapere, diverso da qualunque altro, contestuale solo alla situazione in sé dell’esperienza cristiana della vita: la consapevolezza,

---

<sup>28</sup> Cfr. Ibidem

<sup>29</sup> Cit. Ivi, p.134



l'attenzione costante sul fatto che "si è divenuti". Esso è la cognizione, il riflettere, l'auto-esperire, l'*interpretare* infine proprio quell'*essere-divenuti*, che fa sì che esso non sia mai compiuto, mai passato, ma sempre riattualizzato, sempre scelto in ogni istante e ripromesso per il futuro avvenire. In tal modo il loro *essere-divenuti*, questo avvenimento straordinario, rivoluzionario della loro vita, è anche sempre il loro *essere-attuale*.<sup>30</sup>

Ma detto ciò, una volta chiarito attraverso il *Leitmotiv* verbale e insistito di Paolo, la presenza di questo *esser-divenuti/essere-attuale* che unisce, lega insieme l'apostolo e i suoi, in che consiste il contenuto, il "che cosa" che si accoglie e si ri-attualizza di continuo? In nient'altro che nel "come" dell'esperienza cristiana della relazione con Dio, ossia quel duplice senso di disperazione, di afflizione (la Croce) e di subitanea gioia, sollevazione, salvazione (la Resurrezione) che, nell'analisi di *Galati*, Heidegger ha già indicato come ciò che effettivamente è esperito e predicato da Paolo in quanto apostolo in lotta per il vero evangelo.<sup>31</sup> È un "come" della relazione con Dio, un approccio al tempo dunque per Heidegger, che piomba sui tessalonicesi con l'arrivo di Paolo e dell'evangelo fra loro, e che ora è diventato la loro apertura, che è insieme uscita dal vecchio mondo (le vecchie categorie di significatività, quelle della logica greca ed ebraica, quelle del *Nomos*) ed entrata nel nuovo, nell'etere immortale.<sup>32</sup> Ecco quindi indicato, svelato, la *Mitwelt* di Paolo nel suo esperire la comunità cui sta scrivendo: il suo atteggiamento, il suo "come" verso di loro è il *testimoniare*. Loro sono quello che sono in quanto lui ha loro "testimoniato" l'evangelo e lui è ciò che è in quanto loro "sono divenuti" e "sono in perenne attenzione per tale fatto" a seguito della sua "testimonianza". La sua predicazione ha senso solo in mezzo a loro, per loro, e loro hanno senso, esistono come tali, solo perché lui ha predicato loro. Persino Heidegger qui, che altrove subisce il fascino delle vie mistiche della religione e che solitamente si distoglie programmaticamente dall'ebraicità di Paolo,

---

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p.135

<sup>32</sup> "(...) sapete pure che, come fa un padre con i suoi figli, abbiamo esortato, confortato e scongiurato ciascuno di voi a comportarsi in modo degno di Dio, che vi chiama al suo regno e alla sua gloria" *1 Ts 2: 11-12*

riconosce che il rapimento dell’apostolo a Damasco, la sua esperienza straordinaria di individuo, non ha alcun senso, non è di per sé niente, se non è subito rivolta all’impegno, alla testimonianza, al “passare la parola”, all’inverarla nella fondazione delle comunità.<sup>33</sup>

Proprio da qui comunque, da questa *Mitwelt* che si interseca fra Paolo e i suoi tessalonicesi, si apre la finestra sul modo che loro, in quanto proto-cristiani, in quanto legati dal loro *essere-divenuti* eppure *essere-attuali*, adottano nell’approccio all’*Umwelt*, ossia a ciò che è loro circostante, il loro ambiente, la loro situazione, l’esterno in senso allargato. Come si rapporta uno che ha visto nella Croce simultaneamente l’inautenticità di tutto ciò per cui gli uomini si perdono a combattere e contemporaneamente ha conquistato il suo vero nucleo di autenticità, e di umanità, a quell’eterno, a quel vecchio mondo di significatività, che per lui ormai non hanno più senso? Come è possibile il permanere pur sempre in questo presente, in questo mondo, con la consapevolezza che la sua scena passa e che non ha importanza, rispetto al fatto che il Cristo, che la promessa tornerà, che è dietro il prossimo svincolo della storia? L’esperire dell’*Umwelt* di Paolo, del proto-cristiano, è un esperire escatologico, che appunto tiene in conto, veglia per quel futuro, la *parusia*, la aspetta, la spera, ma fondamentalmente non la vede.<sup>34 35</sup> Perché se la vedesse in essa fuggirebbe, rappresentandosi il futuro, esso diventerebbe un modo per non vivere la sua umanità, il suo presente, ancora. No, egli, il cristiano, la *parusia* l’ha ascoltata e la ascolta ancora di continuo, così come Paolo a Damasco non ha visto, ma piuttosto ascoltato. L’eco del futuro, la voce che chiama verso esso, allo stesso tempo chiama al presente, chiama alla storia e al tempo. Chiama l’uomo a se stesso. Il futuro, come già si è visto in *Galati*, non è la cifra per la fuga da quello che c’è, dalla finitudine dell’uomo, ma è la nuova Legge, la nuova regola per viverlo responsabilmente. Il cristiano vive “come se”, vive sì con il

---

<sup>33</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.138

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp.143-145

<sup>35</sup> Cfr. *1 Ts 4: 13-18*

senno dell'autenticità, ma ancor nel mondo dell'inautenticità<sup>36</sup>: ci vive pur sempre, lo vive pur sempre. Egli una volta di più *vive il tempo*, non *nel tempo*, proprio in virtù della nuova visione, non rassicurante, ma responsabilizzante, che ha di esso.

E la *Selbstwelt*? Quale l'esperire se stesso di Paolo? È ovviamente il perfetto corrispettivo, il perfetto specchio di quanto detto per il *mondo degli altri* e il *mondo-ambiente*. Paolo vive la sua provvisorietà, la sua temporalità dunque, la sua finitudine. Heidegger non si spinge a dirlo, ancora per la sua disaffezione all'ebraicità di Paolo, ma qui non c'è modo migliore di dare uno sguardo al problema: Paolo vive la sua *creaturalità*, in una parola. Egli non cerca più la assicurazione, ma accresce la sua tensione, perché in essa esperisce la sua stessa gioia. Vive una vita spezzata da quella consapevolezza, che rinfocola sempre, oltre che verso gli altri e verso il mondo, soprattutto verso se stesso, riscopertosi non semplicemente creatura davanti a Dio, ma creatura in cui Dio si rivela, proprio in virtù di quella finitudine. Solo la creatura consapevole può servire il suo Creatore, essendo ciò che è chiamata ad essere. È proprio la libertà di Dio dalle ambizioni umane, dalla confusione umana intorno a questa questione, a mettere in crisi e a salvare insieme l'uomo, a liberarlo dalla Legge asservendolo al Cristo.

Mettendo insieme quanto detto fin'ora, intorno alla *Mitwelt*, all' *Umwelt* e alla *Selbstwelt* di Paolo, in che modo infine egli esperisce il suo mondo, la sua *Welt*. Qual è il "come" del suo vivere, in ultima analisi. Esso è sospensione fra un "già", un "essere divenuto" (una promessa) e un "non ancora", ossia la *parusia*, il compimento. Questo fatto dell'accoglimento dell'evangelo, questo *Passato*, e questo *Futuro*, questo annuncio, questo sentire escatologico, tendono e fomentano l'uomo, che così accetta la sua insita ansia esistenziale, ma in essa ora può compiacersi, può riconoscersi. Tale *Passato* e tale *Futuro*, non sono più vie di fuga, non sono più oggetti incombenti

---

<sup>36</sup> Qui uso con evidente scopo provocatore una terminologia maturata in Heidegger solo successivamente a questi studi, per tentar di delineare il ponte ideale fra l'ermeneutica del testo paolino e l'opera principale dell'autore.

e affioranti, baluginanti per l'occhio, che annichiliscono il grigiore del presente, ma sono voci, promessa e compimento, *alfa* e *omega*, che fondano di significato quella storicità, quella problematicità, quell'attimo presente, consentendo di viverlo, di passarlo, di affrontarlo e amarlo. Per questo non importa il "quando", o la forma, l'effettivo contenuto di quel futuro. Importa solo il suo "come", ossia il suo annunciarsi nello sperare, nell'ascoltarlo, dell'uomo.<sup>37</sup>

Significativamente, nemmeno Heidegger, per quanto preso dalla sua opera di traduzione dei concetti mitici in esistenziali, rinuncia a riportare, a riferirsi direttamente all'allegoria fortemente evocativa con cui Paolo riassume, in un lampo, il fulcro dell'atteggiamento suo e dei suoi verso la *parusia* e quindi verso il mondo e se stessi: "*il giorno del signore verrà come un ladro nella notte*".<sup>38</sup> Gli altri, coloro che cercano la assicurazione, il dominio sull'elemento temporale, che non accettano la realtà della propria condizione d'uomini e quindi violano la libertà e la signoria di Dio, insidiandola con il loro atteggiamento, si crogioleranno nella convinzione di poter tenere tutto sotto controllo, di potersi procurare da soli pace e sicurezza.<sup>39</sup> Ma nel far ciò saranno incurvati su di loro, inebriati dalla percezione di un'ingannevole compiutezza e stabilità esistenziale che non esiste. Su di loro la storia darà il colpo di coda, su di loro si riverserà proprio al culmine della loro certezza, l'ira divina. I tessalonicesi, Paolo, "i cristiani", invece non vivono nella assicurazione, nell'oscurità da essa evocata per nascondersi alla propria responsabilità, al proprio destino, e nella luce della consapevolezza che crea in loro speranza, essi attendono, senza chiedere e senza contare i giorni, vigili e sobri.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pp. 143-145.

<sup>38</sup> *I Ts*, 5:2

<sup>39</sup> "Quando diranno -Pace e Sicurezza-, allora una rovina improvvisa verrà loro addosso, come le doglie alla donna incinta; e non scamperanno." *I Ts*, 5:3

<sup>40</sup> "Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno abbia a sorprendervi come un ladro; perché voi siete figli della luce e figli del giorno, noi non siamo nella notte e nelle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma vegliamo e siamo sobri; poiché quelli che dormono, dormono di notte, e quelli che si ubriacano, lo fanno di notte" *I Ts*, 5: 4-7

In tal modo emerge uno scenario pacificato nel suo essere perennemente attraversato dal brivido, dalla tensione dell'escatologia, che pur affliggendo, riunisce e fortifica: il Futuro è diventato il tempo chiave della vita cristiana, in quanto esso è compreso come il compimento, come l'ultimo orizzonte, che si riallaccia indietro con il Passato che si costituisce come sua iniziale promessa. Il *Presente* può riposare al centro nel suo scuotersi fra questi due estremi indisponibili, fondato di significato e salvato da essi, in quanto cammino fra i due poli, mediato verso le due grandezze teologiche massime, la *Creazione* e la *Parusia*, dalla Croce che è un "ribadire" la prima e un "anticipare" la seconda. Tutto è "già" e "non ancora" compiuto, perché è proprio nel suo muoversi, nel suo dispiegarsi e rivelarsi, che il tempo trova il suo senso: l'uomo adempie il suo ruolo, scopre e mette a frutto se stesso in questa dinamica, riposando nella tensione, stando saldo nel passaggio.

#### *1.4 Seconda Tessalonicesi: un'escatologia senza eschaton?*

Riemergiamo ora dall'analisi delle prime due lettere di Paolo che interessano a Heidegger. Ormai lo scopo della particolare analisi fenomenologica è praticamente compiuto: la via cristiana della vita s'è già delineata a sufficienza, configurandosi come un approccio di abbandono al tempo, come grande alternativa alla via della assicurazione che esorcizzano lo stesso rifugiandosi nella suggestione di un'appropriazione progressiva e controllata di un'Eternità pensata in modo oggettuale ( di cui tanto le scuole filosofiche ellenistiche, che il rabbينismo ebraico, si farebbero promotrici secondo questa idea).

Tuttavia, prima di concludere la sua avventura ermeneutica, Heidegger ritiene di doverla allargare ancora ad un'ultima lettera dell'apostolo e nello specifico all'altra lettera ai Tessalonicesi, la seconda. Il filosofo ritiene che lo scritto in questione sia assolutamente autentico e come tale tenta di contestualizzarlo storicamente come ideale e perfettamente conforme proseguo dell'altra epistola

a quella stessa comunità.<sup>41</sup> Risulta tuttavia difficile seguirlo su questa strada e non intravedere, nella sua ricerca di coerenza fra le due lettere, il subentrare dell'interesse per i propri scopi, per l'elaborazione della propria "prassi salvifica", piuttosto che per la verità e per la storicità di Paolo. La lettera è ormai considerata e disambiguata, grazie all'esegesi contemporanea, come sì un testo paolinico (ossia in tutto e per tutto affine ad una tradizione perlomeno derivante ed ispirata all'apostolo), ma di certo non paolino, e pertanto non ci si può che arrendere all'evidenza che qui Heidegger sbaglia e che effettivamente il contesto storico in cui essa fu scritta era effettivamente del tutto diverso, forse più tardo di più di un secolo.<sup>42</sup>

Tuttavia ciò che noi qui ricerchiamo è l'influenza di Paolo sul pensiero, qui ancora in fase di formazione, di Heidegger stesso e possiamo quindi ritenere che abbia un rilievo filosofico anche il fatto che egli ci tenga così tanto a includere nella sua analisi dell'esistenza cristiana proprio la *seconda tessalonicesi*. Perché Heidegger ne ha bisogno? Perché si interessa proprio a questa lettera, che per la tradizione è effettivamente quella del ripensamento e dello smussamento dell'iniziale carica escatologica ed apocalittica dell'originario messaggio paolino? La risposta è abbastanza ovvia se si tiene di conto l'interesse ultimo di Heidegger: egli sta cercando sì una verità esistenziale riguardo al soggetto della sua ricerca, a Paolo, ma allo stesso tempo vuole ricavare da essa un'etica, una secolarizzazione funzionante, che riproponga all'uomo contemporaneo un accesso all'autenticità pur sempre forte, ma non più vincolato ad un immaginario e ad una sensibilità mitologica che di fatto ne invalidava ad ogni passo l'efficacia. In questo senso la nuova e impreveduta freddezza della *seconda tessalonicesi* sulla questione della *parusia* e della resurrezione dei morti, rispetto alla più arretrante e scoperta sicurezza mostrata da Paolo nella prima, probabilmente dovuta al fatto che non è più lui qui a scrivere e che i cristiani si devono essere accorti che gli ultimi

---

<sup>41</sup> "Tuttavia si può negare a Paolo la paternità di questa lettera solo per mancanza di comprensione." M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 148.

<sup>42</sup> Cfr. Andreas Dettwiler, *La seconda epistola ai Tessalonicesi*, in D. Marguerat (cur.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004, pp. 317 e seguenti.

giorni non erano vicini come sembrava, diventa per Heidegger l'occasione di intuire una strategia, un punto di vista, che instrada appunto il messaggio paolino verso la secolarizzazione che egli vuole predisporre. In breve, egli considera questa lettera come la conferma delle sue stesse idee riguardo all'insufficienza, che Paolo avrebbe già avvertito, del linguaggio mitologico, in un certo senso della religione in generale, a esprimere la sua intuizione, la sua fede, che in quanto pura attesa, pura escatologicità, si configurava già come qualcosa di interamente intramondano in realtà.

Nello specifico, la *seconda tessalonicesi* ci racconta di un "Paolo" costretto a rendere conto alla sua comunità che l'*escathon*, il compimento, la *parusia*, non siano ancora giunti e a dar loro un conforto per il fatto che già molti fratelli, che si aspettavano di veder finire la storia da vivi, siano invece morti nell'attesa.<sup>43</sup> Cosa ne sarà di loro? Quale sarà il momento, il *tempo* e l'*occasione*, del compimento finale? Queste stesse domande erano impensabili nel contesto della prima lettera e fondamentalmente lo sono anche nell'ambito di tutto il resto del *corpus* sicuramente autentico: il Paolo in carne ed ossa, e quindi anche tutte le comunità che condividevano con lui non solo la fede, ma anche lo specifico momento storico, che avevano la di lui sensibilità, percepivano l'*escathon* come vicinissimo, come se fosse ormai una questione di qualche mese, al massimo di qualche anno. Non aveva senso chiedersi perché tardava: si sentivano ormai precipitati dentro esso, era già lì per loro e tale speranza, tale attesa, così infuocata e vivida, bastava realmente come nuova regola per vivere quel poco tempo che restava. Ma appunto, nella *seconda tessalonicesi*, che sia Paolo o no a scrivere, il tempo dell'attesa si è allargato, dilatato, molti fratelli (magari Paolo stesso) sono morti senza vedere il ritorno di Cristo. La convinzione inizia a vacillare, il tempo restante riprende caratteri sostanziali in quanto è imponente, minaccia di durare molto di più di quanto si pensava, e la provvisorietà del cristiano nell'attesa, che fino ad allora era stata la sua forza, rischia di rivoltarsi contro di lui, di rivelarsi nuovamente come il problema e non esser più una soluzione che valorizzi il Presente. Per dirla in modo meno oscuro: è facile vivere al meglio, in totale autenticità, senza farsi

---

<sup>43</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p. 149 e p.154.

distrarre da ciò che non è importante, la propria vita mondana, quando se ne scorge l'imminente fine. Ma se invece tale fine è rimandata eccessivamente, se la si è vista spingersi sempre più in là, le distrazioni riprendono corpo, si è come autorizzati a chiedersi se si può fare qualche deviazione, o peggio ancora la propria noncuranza per esse, per le piccole cose vane di cui l'uomo vive negli spazi morti della sua vita, rischia di prendere i caratteri di un'ossessione, oppure (a rovescio, ma con uguale effetto) di un quietismo e di un lassismo letali. Ecco quale è il nuovo problema dei tessalonicesi: siccome la fine non si decide ad arrivare e la gente intanto ha ripreso a morire come era sempre accaduto, tutti pian piano divergono dal cammino tracciato. Qualcuno magari abbandona direttamente la via cristiana, giudicandola inconcludente. Altri fanno propria quell'inconcludenza, o la infiammano con il fanatismo: entrambe queste tipologie di persone, il quietista<sup>44</sup> come il fanatico, tornano a sacrificare quel presente valorizzato e salvato a caro prezzo dal Cristo, nel tentativo di avvicinare, di mettere le mani su una *parusia* e su un futuro che sbiadiscono altrimenti sempre di più all'orizzonte.<sup>45</sup>

È chiaro che questo tipo di problemi sono il pegno, il prezzo che la storia con il tempo farà pagare alla genuina escatologia cristiana dei primordi, e che indurranno tale religione a dogmatizzarsi e secolarizzarsi già da sé rispetto ai suoi standard iniziali di totale devozione al futuro, ma Heidegger, per come ha impostato l'analisi del "come" della vita di Paolo, non può che intravedere qui l'ideale proseguo di quell'analisi dell'*essere-divenuti/essere-attuale* dei tessalonicesi.<sup>46</sup> Egli dunque immagina suggestivamente che sia proprio Paolo a scrivere e che la freddezza che è l'inizio della dogmatizzazione, della ricaduta nel mondo del cristianesimo, sia invece il nocciolo segreto, l'ultimo e decisivo insegnamento/avvertimento che l'apostolo dà ai suoi nel momento più pericoloso del loro

---

<sup>44</sup> 2 Ts, 3: 11.

<sup>45</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.148.

<sup>46</sup> "Il passo è stato interpretato così: Paolo ci ha ripensato, ha mitigato la sua dottrina, non insegna più l'imminenza della *parusia*, è diventato più prudente e vuole tranquillizzare la gente. (..) Tuttavia la lettera è ancor più angustiante della prima, e non comunica un ripensamento, bensì un'accresciuta tensione. I Tessalonicesi vanno richiamati a se stessi." Ivi, p. 149.



cammino. Il punto è proprio che il diventare cristiani consiste in un rimanere provvisori, in un accettare la provvisorietà. L'*essere-divenuti* non è un traguardo di riposo, la conquista di un nuovo *status* di santità che permette la pacificazione alla vecchia maniera delle religioni “a buon mercato” e che quindi può stupirsi del ritardare del Cristo rispetto all’ora del suo ritorno, che di fatto dovrebbe essere in quell’ottica errata niente più che un benessere, una firma, rispetto ad uno stato di cose che s’è già fatto e concluso. No: c’è la questione dell’*essere-coscienti* dell’*essere-divenuto*, la necessità di ri-scegliere continuamente quella tensione, quello scandalo, il riconfermarlo vivendo, che fa sì che esso, quel *già*, sia piuttosto l’attualità continua, interminabile, della vita cristiana. Ecco quindi come si fa fondamentale nella visione che Heidegger ha di Paolo, il concetto più tardo rispetto all’apostolo de “l’Anticristo”: se anche apparisse Dio, con tutta la sua gloria e la sua potenza, a distendere improvvisamente la tensione del cristiano, a dirgli che “ecco, è finita!”, questa non sarebbe che l’ultima tentazione, l’ultima prova per la sua vigile attesa.<sup>47</sup> Egli dovrebbe rifiutare quel premio, quell’appagamento come un’ennesima tentazione, come l’ultima prova, e dovrebbe invece riconfermarsi nella tensione esistenziale che gli compete, nel “come” dell’attesa.<sup>48</sup>

Per questo i tessalonicesi, come era emerso già nella prima lettera loro destinata, non devono affannarsi in vani calcoli e previsioni riguardo al *Króvos* e al *Kaipós* della *parusia*, poiché essi competono a Dio solo e ancora una volta volerli avvicinare, volerli conoscere, volerli oggettivare, magari rappresentandoseli, sarebbe un farlo in tempi mondani: ancora una volta nessuna futurologia, nessuna teoria, ma solo una pura prassi che incarna l’escatologicità stessa. Chi vuole avvicinare la *parusia*, rifiutando la tensione perché si è fatta più forte del previsto, tradisce il dono della Grazia e avvicina piuttosto il faccia a faccia con l’Anticristo.<sup>49</sup> Tanto il quietismo, quanto il

---

<sup>47</sup> “Questo pericolo si rivela solo all’uomo di fede, e proprio contro il credente è diretta l’apparizione dell’Anticristo, che costituisce una prova per il sapiente.” Ivi, p.155.

<sup>48</sup> “Per il cristiano può essere decisivo solo τὸ νῦν del contesto dell’attuazione in cui egli effettivamente si trova, non già l’attesa di un evento messo in risalto in quanto stante nella temporalità come futuro.” Ivi, p.156.

<sup>49</sup> “Ora, fratelli, circa la venuta del Signore nostro Gesù Cristo e il nostro incontro con lui, vi preghiamo di non lasciarvi così presto sconvolgere la mente, né turbare da pretese ispirazioni, sia da discorsi, sia da

fanatismo che infiamma il mondo, ogni tipologia di rifiuto dell'attesa ad appannaggio di un possesso certo dell'istante della *parusia*, è un suo tradimento, un suo disconoscimento. È una ricaduta nella rassicurazione e come tale è il peccato più grande.<sup>50</sup> È il Peccato in quanto tale.

Tralasciamo qui, come di fatto fa Heidegger, la questione del *Kaθῆkov*, della *forza che trattiene*, in quanto altrimenti ci andremmo realmente ad impelagare in questioni specifiche sull'apocalittica giudaica dell'epoca. Ciò che importa è che qui, in *seconda tessalonicesi*, Heidegger ha l'occasione per scorgere un circolo vizioso prezioso nel pensiero paolino (o paolinico), che diventerà la testa di ponte per la secolarizzazione che egli vuole operare. È innegabile anche per Heidegger infatti la questione che, alla fin fine, quella responsabilità, quel rimando alla temporalità che gli interessa, Paolo lo opera nei confronti degli *esseri-umani* che incontra in virtù della promessa di una conformità con Dio, *di una terra e di un cielo nuovi*<sup>51</sup>, di un orizzonte estremamente positivo di niente meno che vita eterna per tutti.<sup>52</sup> Questo è un problema, perché come fare a strappare il meglio, quel richiamo all'autenticità, quella ritrovata tensione esistenziale che è autenticità dell'uomo nell'attesa, come anche quella nuova struttura del tempo che dal futuro rimanda al passato e quindi al presente, dal peggio (dal punto di vista di Heidegger), ossia l'idea ancora oggettivante, di un Dio padre che sempre e comunque attende l'uomo alla fine del giro? Come fare a secolarizzare Paolo, a prendersi quel nucleo vincente, senza invalidarlo lasciando fuori ciò che, nella storicità dell'apostolo, rese possibile concepirlo e promuoverlo? Il problema è che si può certo pensare che Paolo abbia ri-pensato il tempo, ma il difficile è dimostrare che questo non è subordinato ad un preliminare e predominante ri-pensare l'Eternità, che solo di controbalo dà così

---

qualche lettera data come nostra, come se il giorno del Signore fosse già presente. Nessuno vi inganni in alcun modo; poiché quel giorno non verrà se prima non sia venuta l'apostasia e non sia stato manifestato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario (...)." 2 Ts, 2: 1-4.

<sup>50</sup> "L'apparire dell'Anticristo nei panni del divino facilita la tendenza decadente della vita." M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.155.

<sup>51</sup> Ap 21: 1

<sup>52</sup> Anche se infatti Heidegger nomina una manciata di volte Dio, nella sua analisi del "come" della vita paolina nell'arco dell'analisi delle lettere, rimane inevitabile il continuo riferirsi a Lui dello scrivere dell'apostolo e ciò si mostra particolarmente nella conclusione del corso su Paolo, quando egli tira le somme di quello che ha estratto dal materiale analizzato. Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , pp.164-167.

la forma escatologica alla temporalità umana. Questo, il togliere dall'equazione l'Eternità, è proprio ciò che Heidegger, ateo per principio secondo il suo impegno filosofico radicale, vuole fare. La *seconda tessalonicesi* offre la paradossale soluzione, dato che essa di fatto, dal punto del filosofo, apre alla possibilità che l'attesa sia da perseguire di per sé, che alla fine non importi affatto che la *parusia* arrivi né quando essa arrivi: l'importante è la tensione, autentica di per sé, in quanto giusto "come" dell'esperire il tempo e se stessi in esso, al di là del contenuto teologico che Paolo gli aveva attribuito e con il quale in altri momento l'aveva giustificato. Dato che ogni possibile realizzazione, compimento dell'attesa, ma anche solo un'idea di esso, può invece mettere il cristiano davanti all'Anticristo, all'ultima tentazione della ricaduta nella rassicurazione, il ciclo si riavvolge anziché finire e l'attesa può diventare sistematica, consustanziarsi nell'essenza di questa via dell'esistenza.

Qui sta il punto di svolta per Heidegger, ma anche il suo primo tradimento del messaggio di Paolo, il trucco con il quale elude la difficoltà totale della sua secolarizzazione. Con una forzatura storica e un'intuizione filosofica pur sempre geniale, Heidegger ha rimosso Dio dal sistema che si stava configurando e ora la *via autentica* potrà procedere verso la sua riproposizione come etica della modernità. Il presente di Paolo, escatologico e in questo senso perché stretto fra Genesi ed *Eschaton* stesso, sembra in qualche modo riuscire a stare in piedi, a rimaner teso nell'attesa da solo, anche per sempre separato da tutto quello che ci fu prima e che ci fu dopo. Il punto per noi ora sarà vedere quali conseguenze questo avrà, e se, nelle prossime mosse che lo attendono, Heidegger avrà davvero creato la più geniale secolarizzazione dell'esperienza di vita paolina, o se piuttosto l'avrà persa per strada, barattandola con qualcos'altro.

### 1.5 Interludio: Il lavoro su Agostino come continuazione ideale della ricerca su Paolo.

Il lavoro di Heidegger su Paolo si interrompe quasi bruscamente: già qui, nella conclusione del carteggio delle lezioni di Friburgo, si palesa quello stesso testa-coda, quella stessa inadeguatezza del linguaggio della filosofia per le verità sepolte nella fatticità dell'uomo, che renderanno incompiuto anche *Essere e tempo*, qualche anno più tardi.

Heidegger riemerge dalla sua analitica delle tre lettere dell'apostolo, e nel merito delle sue conclusioni si manifesta in tutta chiarezza il senso di provvisorietà e di incompletezza che attanaglia il filosofo, come se l'entusiasmo iniziale che aveva reso possibile la scorribanda così poco ortodossa sul terreno più sacro della cristianità si fosse a poco a poco esaurito man mano che il lavoro procedeva, e prendeva piede invece la consapevolezza che la sua ardua lotta con il linguaggio e le categorie filosofiche dominanti, più che ad una conclusione anche solo momentanea, avevano probabilmente precipitato l'uditorio (che per la verità aveva già rifiutato come inconcludente la sua vasta introduzione al corso) nella confusione.<sup>53</sup>

Non bisogna mai dimenticarci, al riguardo, che per quanto noi sosteniamo che Paolo rimanga sempre e continuamente il fondo cieco delle riflessioni di Heidegger, quest'ultimo non intende in alcun modo facilitarci nel pensar questo e probabilmente non è mai stato d'accordo al riguardo. La vita religiosa di Paolo, e la testimonianza che egli ne dà nelle sue lettere, sono probabilmente la cosa più simile ad un'*esistenza autentica* che il filosofo potesse immaginare, e proprio per questo l'epistolario e i pensieri dell'apostolo rappresentano senza dubbio un oggetto privilegiato, primario, nell'orizzonte della nuova fenomenologia che Heidegger sta preparando, ma allo stesso tempo non sono niente più di questo. Come abbiamo visto, Heidegger non ha dubbi di dover ripartire dalla

---

<sup>53</sup> Già al termine della parte introduttiva del corso, e quindi all'inizio del suo lavoro, Heidegger aveva in fin dei conti preannunciato l'inevitabile provvisorietà a cui andava incontro rispetto alle conclusioni da presentare ai suoi studenti. "Senza soffermarmi ulteriormente sull'impostazione e sul metodo, prenderò le mosse da un fenomeno concreto determinato, anche se, per quanto mi riguarda, presumo che possiate fraintendere dall'inizio alla fine tutte le mie considerazioni." Ivi, p.102

cristianità, da Paolo, per attaccare la logica della rassicurazione e scoprirne una più profonda, che possa realmente salvare l'uomo rimettendolo a contatto con sé stesso, ma allo stesso tempo sente fortemente l'esigenza d'andar oltre, di secolarizzare Paolo e il modo ormai irricevibile con cui egli, pur magistralmente, testimoniò la sua vocazione e la sua ricerca.<sup>54</sup> La subitanea fuga da Paolo dunque, che dall'analisi delle tre lettere qui già ricordate (e solo di quelle) corre subito altrove, non è soltanto sintomo dell'inguaribile insofferenza di Heidegger per le sue scelte ermeneutiche una volta che il linguaggio, momentaneamente, è stato riscoperto inadatto a portarle a termine, ma è anche programmatica, insita nelle intenzioni etiche prima che filosofiche dello stesso autore. Egli ritiene d'aver utilizzato lo spiraglio, la via d'accesso al problema fornita da Paolo, quanto basta e di dover necessariamente seguire la traccia che egli ha scorto negli scritti dell'apostolo là dove essa scorre via, giù, profonda e sotterranea, nella storia del cristianesimo, proprio mentre a essa torna a sovrapporsi continuamente lo spirito greco, mai per vinto. Tutto il resto che egli può trovare in Paolo, quando non è mera mitologia, semplice abbellimento e sfoggio di conoscenza rabbinica<sup>55</sup>, necessaria per farsi capire e ingraziarsi le comunità cui scrive, non potrà intanto che riallinearsi e rileggersi all'infinito nel dualismo, nella contrapposizione di fondo, già scoperta e già evidenziata, fra *vita sotto la grazia* o *vita sotto la legge* riguardo l'approccio al tempo. Insomma, in Paolo è stata additata, indicata, l'intuizione che forse può condurre ad un'escatologia senza *eschaton*: ora si tratta d'andare oltre all'apostolo, risalire lungo la corrente della storia, alla volta di un progetto che renda effettiva, che testimoni davvero e senza ambiguità, quest'esperienza di vita autentica.

---

<sup>54</sup> “La filosofia della religione genuina non deriva da concetti di filosofia e di religione preconfezionati, giacché la possibilità di cogliere filosoficamente una determinata religiosità deriva piuttosto- per noi cristiani- da questa stessa religiosità. Perché proprio la religiosità cristiana si ponga al centro delle nostre considerazioni è una domanda difficile cui si può rispondere solo risolvendo il problema delle connessioni storiche. Il compito è quello di pervenire a un rapporto genuino e originario con la storia, da esplicitarsi sulla base della nostra specifica situazione e fatticità storica. (...) C'è una storia solo partendo da un presente.” Ivi, p.167

<sup>55</sup> Questo atteggiamento di fondo di Heidegger, che mette in secondo piano le inequivocabili parentesi di esegesi e citazione “rabbinica” di Paolo in quanto tali, è testimoniato dal suo rapido e fondamentalmente disinteressato rivolgersi a certe espressioni e a certi argomenti retorici capitali con cui l'apostolo presenta la dicotomia insanabile fra *vita sotto la Grazia* e *vita sotto la Legge* in *Galati*. Cfr., ivi, p.109 e p.111

Sempre a Friburgo quindi, nel semestre immediatamente successivo a quello finora ricordato e presentato, Heidegger si impegna in un secondo corso, che ha l'ambiziosa volontà di seguire la scia di autenticità testimoniata da Paolo nell'arco delle tre lettere analizzate, non nel resto del *corpus* dell'apostolo, ma piuttosto oltre, nella storia del dogma, passando per Agostino alla volta del medioevo.<sup>56</sup> Apparentemente questa scelta è abbastanza prevedibile, se non classica e scontata: la triade Paolo-Agostino-Lutero è il percorso obbligato per chi cerca e indaga una certa originarietà del messaggio cristiano, immota e fedele a se stessa nel tempo. È la linea del cristianesimo da battaglia, del cristianesimo che addita le eresie e i tradimenti, e si rinnova sempre nella continua riscoperta della Croce di Gesù. Ma Heidegger non è primariamente interessato alla storia della costituzione del dogma, né alle disavventure insite in essa, come si sarà capito: non sta facendo storia della Chiesa. Egli percorre quella stessa linea, quella stessa pista, tenendo d'occhio ben altro, ossia il viaggio, il tortuoso percorso fatto di continui inabissamenti e affioramenti, della scintilla autentica, del momento di prescienza vero sulla natura umana, palesatasi primariamente in Paolo, nella vita e nell'opera di quei pochi che possono dirsi sui discepoli nel tempo. È ancora una volta quel conflitto fra riconoscimento del temporale come essenza dell'uomo e rassicurante fuga da questa consapevolezza atterrente, che interessa a Heidegger, anche nella sua esegesi di Agostino. Solo in virtù di questo rinnovato emergere del conflitto fondamentale, che è poi la battaglia ultima della verità cristiana e umana contro lo straniamento insito nel modo di ragionare greco, l'eresiologo e padre della Chiesa è veramente "erede" di Paolo.

Ecco dunque la stigmatizzazione iniziale della ricezione di Agostino che hanno avuto da una parte Adolf Von Harnack (la teologia liberale) e dall'altra Troelsch (l'ultimo storicismo), ma anche Dilthey nella consueta posizione "di mezzo" datagli da Heidegger (le scienze dello spirito): tutti loro considerano e valorizzano Agostino in relazione all'apporto che la sua opera ha avuto nella costituzione del dogma cristiano, e come tale lo vedono infine soltanto come il combinatore

---

<sup>56</sup> Cfr., *ivi*, p.209

vincente di cristianesimo e spirito greco, come traghettatore della cristianità dall'antico al medievale.<sup>57</sup> In un certo senso Agostino è per tutti loro, accusa Heidegger, nient'altro che il volto, il nome e cognome, da dare al cristianesimo nel momento del suo importante passaggio per la tardoantichità.<sup>58</sup> E da qui, sulla base di questa visione ancora una volta storicista e tipicizzante, si può ora accusare l'eresiologo d'aver sporcato di ellenismo l'originarietà del cristianesimo<sup>59</sup>, piuttosto che lodarlo per la lungimiranza con cui ha iniziato per primo a mettere la filosofia a servizio della nuova religione. Ma a Heidegger tutto questo non interessa, come non gli interessava Paolo in quanto ebreo, in quanto fariseo della scuola di Hillel o fondatore della comunità di Corinto o di qualunque altro posto. A lui interessa il fatto che proprio in questo suo preteso ruolo di riformatore e sistematizzatore della verità cristiana secondo le categorie greche, Agostino si costituisce come un secondo Paolo, un secondo rapito e sequestrato dalla nuova fede, che ancora una volta deve far i conti con essa in una battaglia con un linguaggio inadatto al comprenderla e all'esternarla. Le stesse difficoltà incontrate da Paolo nel parlare della sua fede, della sua *conversione*, di Damasco alle sue comunità, si ripetono per Agostino nel doversi rapportare a se stesso, alla luce del suo cambiamento, del suo amore per Dio, nell'accurata stesura delle sue *Confessioni*. Si intravede subito un parallelo, che lega Paolo e Agostino non più a Lutero sulla linea della loro triplice, diversa ma uguale, ricerca di Dio, ma proprio a Heidegger, a questo nuovo esegeta, nella misura in cui egli intraprende la sua battaglia con il linguaggio filosofico e religioso, che è ancora oggi, ancora una volta, quello estraniante e oggettivante del mondo greco che si è affermato facendo scomparire il particolare, il singolare, il *proprio* dell'uomo, nella pretesa di un Universale cannibale e illusorio. Per questo il corso prende il nome di "Agostino e il neoplatonismo", per lo stesso motivo per cui il primo si poteva efficacemente chiamare "Paolo e il

---

<sup>57</sup> Cfr., ivi, pp. 210-215

<sup>58</sup> "(...) il senso dell'acceso è lo stesso. L'oggetto (Agostino) è visto sotto diversi riguardi, eppure è colto come oggetto nel contesto obiettivo di un determinato ordine, benché il quadro di quest'ultimo possa avere ampiezza differenti." Cit. ivi, p. 217

<sup>59</sup> Ci si riferisce qui alla celebre idea dell'ellenizzazione del cristianesimo che guida Harnack nel suo studio della tardoantichità. Cfr., ivi, p. 222

platonismo”<sup>60</sup>: la battaglia è ancora una volta quella, e parla ancora una volta di un uomo “convertitosi” a se stesso prima di tutto in quanto essere-umano, che si oppone all’errore, al peccato della sapienza greca, nel momento stesso in cui cerca di testimoniare o confessare il suo cambiamento, la sua verità nel cambiamento. Un cambiamento che passa tanto in Paolo quanto in Agostino per un inabissamento, un rimando al proprio vero sé, e un rivolgimento, un ritrarsi dalla propria persona in quanto succube della logica mondana: in entrambi si tratta di una *conversione*, da un atteggiamento di negazione del tempo, ad uno di abbandono ad esso.

Questa è la linea: Paolo ha scoperto, a Damasco, che il suo messia è il Cristo crocifisso, e la bestemmia e la follia di ciò lo hanno precipitato nel momento di prescienza che lo ha costituito come persona escatologica nella compagine del mondo ancora storico. Tale escatologicità della sua nuova esistenza risultava però perennemente arrischiata ad una nuova assicurazione, ad una nuova storicizzazione e oggettivazione, proprio perché tendeva a nutrirsi, nell’immaginario mitico dell’apostolo e dei suoi antichi compagni, di domande concernenti il contenuto e il momento della *Parusia*, evento trascendente ancora necessario a instradare l’uomo a quella scelta dirompente. Per Heidegger, tuttavia, la *Seconda Tessalonicesi* rappresenta l’inizio di un cammino, l’incominciare di una parabola di apparentamento e riappropriazione di quell’entità escatologica che l’uomo si è scoperto di essere, in quanto ora Paolo riesce a scorgere come non necessari, come non importanti per il cristiano tutti gli orizzonti successivi all’adesione stessa al *come* di vita cristiano. Tale cammino rende immanente nell’uomo l’escatologia stessa, ed è infine un rendersi autonomo del *come* di vita autentico rispetto ai costrutti ideologici e mitici che ancora minacciano di risucchiarlo dal passato e dal futuro oggettualmente concepiti. Tutto questo, questo movimento di riflessione e

---

<sup>60</sup> Anche se qui, si ricordi, con “platonisti” si intendono tutti i sostenitori dell’idea dell’eternità del valore, e che esso possa essere raggiunto gerarchizzando e di fatto negando il tempo in una sua oggettivazione secondo una legalità con pretese di controllo e dominio. Pertanto si può pensare anche allo stoicismo e al fariseismo come grandezze chiamate polemicamente in causa dal Paolo di Heidegger.



allargamento del momento di prescienza caratteristico dell'inizio del cristianesimo, va compiendosi in un altro convertito, ossia proprio Agostino.

Nell'ottica di Heidegger il libro decimo delle *Confessioni*, che egli analizza nuovamente con l'analitica esistenziale, rappresenta il gradino successivo, l'incremento antropologico di quella consapevolezza, di quel movimento di avvicinamento definitivo a se stessi e proprio per questo a Dio, già incominciato dall'apostolo nel suo secondo intervento sulla comunità di Tessalonica.

Così come l'immaginario mitologico, ebraico di Paolo, era stato deluso idealmente dalla mancata *parusia* del Signore nei tempi e nei modi da lui previsti, da lui sperati, aveva rivolto lo sguardo dell'apostolo ancora più vicino alla verità, come se si fosse in quella delusione ribadito e ripetuto lo scandalo della Croce; lo stesso accade quando la sete di conoscenza, la brama di approcciarsi a Dio di Agostino, tipica del suo passato platonico e manicheo, si infrange nella constatazione del paradosso che nonostante egli Dio sappia di amarlo, e quindi sappia di esperirlo, di conoscerlo in qualche misura, egli non può conoscerlo, possederlo, ipostatizzarlo e oggettivarlo come riteneva si potesse fare d'ogni cosa.<sup>61</sup> L'ansia per la mancata *parusia* da una parte e l'ansia per la mancata conoscenza di Dio dall'altra, sono la stessa cosa, in due uomini diversi alle prese con lo stesso problema, e hanno entrambe la vitale funzione di intensificare una volta di più, forse definitivamente e risolutivamente, quel *come* di vita cristiano che si risolve soltanto in attesa assoluta, in assoluta cura da nessuna parte incominciata e per nessuna parte avviata. Un'attesa che attende, che vive la *parusia*, ma non la vede, non guarda l'orizzonte per vederla; e una ricerca che ambisce Dio, che lo insegue, ma che mai tende la mano per afferrarlo. Una mistica, un annuncio che si compie nel darsi continuo, e non nel compiersi una volta per tutte. Attesa totale e ricerca totale, quelle di Paolo e Agostino: la vita escatologica cristiana che sopravvive alle insidie del pensiero

---

<sup>61</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , ivi, p. 234

rassicurante e oggettivante che sempre ripropone le sue illusorie conquiste passanti per gerarchizzazione e generalizzazione, per mondanizzazione e alienazione.

Heidegger passa dunque in rassegna, avendo nell'occhio ancora la sua visione di Paolo, il testo agostiniano, il decimo capitolo delle Confessioni e questo soltanto, come soltanto tre erano state le lettere dell'apostolo prese in esame. Agostino ha ricevuto la fede, similmente a Paolo, venendo catapultato al di qua del limite: di là è rimasta la *via della carne*, la via della assicurazione e della pretesa signoria del tempo, la via "greca"; di qua c'è la via che vive il tempo, che lo riconosce come il totalmente non assicurante vero e sfuggente "proprio" dell'uomo. E similmente a Paolo, che è apostolo, che è ebreo e quindi attende la *parusia*, Agostino che è un ex platonico (o neoplatonico?), un filosofo e teologo, attende che la sua speranza in Dio si commuti in possesso dello stesso, in conoscenza chiarificata e totale di Lui.<sup>62</sup> Entrambi, a loro modo, uno nell'attesa missionaria, uno nella ricerca filosofico-teologica, attendono la loro *parusia*, il loro compimento.<sup>63</sup> Ma per entrambi la condizione della riuscita, la vera prova finale per la loro fede, sta nel comprendere la delusione che tale attesa e tale ricerca devono conoscere, devono patire, per esser vere e autentiche fino in fondo. Agostino sa di amare Dio, e questo amare è un "esperire", è un conoscere Dio in qualche modo, è un sentirlo: è un legame con Dio.<sup>64</sup> Altrimenti che vita religiosa sarebbe la sua? Ma cosa ama, Agostino, amando Dio? Chi è Dio? Quale il suo volto, dove si trova?<sup>65</sup> Agostino lo cerca nel mondo, fra i portenti come nelle necessità della natura, ricalcando il lungo percorso vecchio di secoli della ricerca della sapienza greca: Egli non è qui, non è il mondo e non è nel mondo.<sup>66</sup> Ma il mondo è creato da Dio: è la sua Creazione. Dove cercare allora, come usare quella traccia, quello spettro di risposta che è la *creaturalità* del Mondo? Ritornando all'uomo, rimandando all'uomo,

---

<sup>62</sup> Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, , Edizione Paoline, Roma 1951, p. 396

<sup>63</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p. 252

<sup>64</sup> Cfr. ivi, p. 234

<sup>65</sup> "O Signore io ti amo non con una coscienza incerta, ma con sicurezza. (...) Ma che amo, amando te?", Agostino, *Le Confessioni*, , op. cit. , p.358

<sup>66</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.234-235

spingendosi nell'uomo. Perché? Perché se l'uomo, se Agostino, è alla ricerca di Dio, se è in grado di riconoscere la Sua assenza nel mondo da Lui pur sempre creato, significa che egli in qualche modo già Lo ha, che egli in qualche modo già Lo conosce.<sup>67</sup>

E così dall'uomo fisico, dall'uomo sensibile che si avvicinava al mondo, si passa all'uomo spirituale, all'uomo interiore, ossia all'uomo che si avvicina a se stesso.<sup>68</sup> Non è che la prima e forse più sincera, genuina, esatta, ricerca del "proprio", dell'autentico nell'uomo, in quanto solo l'uomo domanda di Dio e può giudicare vera o falsa la risposta su di Lui, e quindi soltanto in ciò che è proprio solo dell'uomo si può trovare la soluzione dell'arcano di questa fede che si vuol fare conoscenza. Dentro di sé, una volta desunto che Dio non si dà per lui in nessuno delle sue esperienze sensibili, approda all'indietro fino all'abisso della Memoria.<sup>69</sup> Essa qui è più che il semplice accumulo delle esperienze stesse: è la madre, la condizione di possibilità di quelle esperienze. Dentro essa non ci sono solo le innumerevoli immagini, gli innumerevoli ricordi di ciò che l'uomo vive, ma anche le forme, le categorie per poter comprendere ciò che vive, immagini, principi, concetti, spettri di tutto ciò che accade prima che accada in modo che esso possa infine accadere come non accadere affatto.<sup>70</sup> E Agostino cerca in tutto questo, nelle immagini delle esperienze, come nella possibilità, nei principi di esse, il suo Dio, ciò che ama, ciò che sempre cerca, ma non lo trova. Le sensazioni, e il ricordo di esse, le hanno anche gli animali e i principi, le consapevolezza di partenza, gli uomini appunto le hanno già sempre prima, mentre Dio, pur ricordandolo, non lo hanno affatto in proprio stabile e disponibile possesso. Ecco dunque che si presenta il primo paradosso illuminante: Dio è ricordato dall'uomo e quindi in una certa misura posseduto, conosciuto da esso, così come è ricordato e conosciuto l'oblio, ciò che non c'è e non si

---

<sup>67</sup> È il convertito dopo tutto, e la sua posizione è equivalente a quella di Paolo mentre riflette sul suo esser-divenuto nella Prima lettera ai tessalonicesi.

<sup>68</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pp.234-235

<sup>69</sup> Cfr., *ivi*, p. 237

<sup>70</sup> "Ancora prima che io le apprendessi, esse erano dunque già ivi, ma non erano nella memoria", si coglie qui già il tipo di linguaggio paradossale adoperato da Agostino, che costituirà in tal senso l'appoggio ideale per il tipo di progetto presente e futuro di Heidegger e per la sua specifica concezione della Fenomenologia. Cfr., *Le Confessioni*, CIT., p. 367

ricorda, ciò che per la verità cancella il ricordo.<sup>71</sup> Come è possibile, come si dà il ricordo dell'oblio se l'oblio cancella il ricordo stesso?<sup>72</sup>

Non è bastato rimuovere lo strato superficiale, la carnalità dell'uomo, ciò che egli ha in comune con le bestie: anche ciò che egli ritiene lo faccia primariamente uomo, la sua razionalità, i suoi principi, la sua psiche non sono che un ennesimo involucro, un insieme di cose di cui egli può ben godere o rattristarsi, ritenere vero come ritenere falso, ma che non è di per sé né la Gioia né la Verità, che non è ancora una volta né la sede né l'identità di Dio.<sup>73</sup> E dato che Dio è *fonte della vita umana*, che essa è Sua immagine, la psiche non è nemmeno ciò che si costituisce come "proprio" dell'uomo, così come già prima non lo era stata la sua sensualità, la sua fisicità nel mondo. Occorre andare più a fondo, e qui è chiaro che, per Heidegger, Agostino si avventura per la prima volta nella storia del pensiero occidentale nell'orizzonte dell'esistenziale, in quando spazio più originario e vero tanto dello psichico che del fisico. Dio (la Verità, la Gioia, il Proprio e il Senso dell'uomo) non è nel mondo, e non è propriamente nemmeno nell'uomo come preso e concepito nella sua mondanità, in quanto non è presenza afferrabile ed enumerabile, disponibile, nella sua memoria, nella sua psiche, nemmeno dunque nella parte più nobile e alta di se stesso che gli è dato conoscere.<sup>74</sup> O meglio, Dio è presente in esso come oblio, come assenza, come traccia significativa e orientante proprio perché non ricettacolo di una presenza, ma denuncia, ferita, testimonianza di un'assenza. Dio non è un qualcosa in cui l'uomo può orientarsi e nemmeno qualcosa in base al quale ci si orienta, ma è la condizione dell'orientamento stesso proprio nella misura in cui non è nessuna delle cose precedenti.

Tutto ciò che l'uomo può sapere, può conoscere, può trovarsi davanti della Verità, della Gioia, del suo proprio, di Dio è il suo darsi, il suo annunciarsi, il suo mostrarsi nel continuo essere accennato

---

<sup>71</sup> Cfr., M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 245

<sup>72</sup> Cfr., Agostino, *Le Confessioni*, op. cit. , pp. 344-375

<sup>73</sup> Cfr., M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.250

<sup>74</sup> Cfr., Agostino, *Le Confessioni*, op. cit. , p. 377

dalla sua traccia, dalla sua assenza.<sup>75</sup> E quando l'uomo, quando Agostino, vede ciò, questa *presenza dell'assenza*, non può far altro che unirsi al movimento, che è un movimento di ritrazione, di rinnegamento del mondo (di tutta la mondanità dell'uomo, tanto del corpo come della psiche) e un avvicinamento, un percorso di continuo ri-appropriamento dello spirituale. E lo spirituale, in un ridondante ritornello di accenni, non è essenza se non nel latitare, nello sfuggire, nel lasciarsi indicare ma mai afferrare, dell'essenza stessa.<sup>76</sup>

Ciò che abbiamo già detto sulla visione di Damasco, sulla riscoperta di Dio nel Paolo di Heidegger, riecheggia qui ora, in un subitaneo ripetersi nel pur diverso testo agostiniano: tanto il Dio che l'apostolo si trova davanti nella Croce, quanto quello che Agostino addita nelle profondità di se stesso, sono il grande No, la totalmente negazione e scossa per tutto ciò che è mondano nell'uomo, ossia ogni sua ambizione di autosalvazione secondo la logica del mondo. Guardando nella direzione di Dio, tanto Paolo quanto Agostino non possono far altro che venir rimandati a se stessi, con una consapevolezza di responsabilità che si fonda sulla distruzione delle certezze mondane, con un Sì di Dio che si fonda sul suo sconfinato e assoluto No.

Un'etica di totale demondizzazione è ora possibile, perché si è rivelato per quel che è l'autentico e di conseguenza si svela ad Agostino, all'uomo, l'insidia continua della sua tendenza

---

<sup>75</sup> “Non sei qualcosa come l'anima, però –*habitas certe in ea*–, benché la non vi sia qualcosa come *luogo* e *spazio*, e non abbia senso domandare del *dove*”; c'è da notare inoltre che Heidegger qui come in altri passi, legge ogni inequivocabile espressione oggettivante di Agostino riguardo al divino come una ricaduta involontaria nell'elemento greco che egli, in quanto cristiano, sta sicuramente combattendo. Come l'ebraismo di Paolo era marginale in Galati di fatto, qui è messo in secondo piano, qui ogni espressione tipicamente “greca” di Agostino diventa come un caduto inevitabile e necessario sul campo di battaglia fra l'autentico e l'inautentico. Cfr., M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.262.

<sup>76</sup> “(...) Tuttavia amo una luce, un profumo, un cibo, un amplesso, amando il mio Dio; luce, voce, profumo, cibo, amplesso dell'uomo interiore che è in me, dove risplende intimamente una luce che nessun luogo comprende, dove risuona una voce che il tempo non rapisce, dove si spande un profumo che il vento non disperde, dove gusto un sapore che la voracità non diminuisce e dove mi stringe un amplesso che la sazietà non scioglie: questo io amo, amando il mio Dio”; qui più chiaramente che altrove, il paradosso dell'esperire Dio che non è far esperienza in senso mondano di alcunché, ma pare esser condizione di possibilità per quella stessa esperienza, contrapponendosi ad essa, esprime per Heidegger il nocciolo del problema sulla non essenzialità dell'essenza umana e quindi del mondo stesso. Un universale, un *proprio* dell'uomo, che non è afferrabile in quanto *presenza*, ma che si dà in quanto movimento e divenire (insomma, l'Essere è tempo, già qui). Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, op. cit. , p. 358

all'inautenticità, alla ricaduta nell'alienazione costituita dalla logica del mondo.<sup>77</sup> Il pericolo di accontentarsi, di rassicurarsi, di arrestare la propria ricerca e il proprio costitutivo movimento autentico dell'esistenza, crogiolandosi nell'appropriazione di felicità, di gioie, di verità, di dei e di identità parziali, momentanee, illusorie, scambiandole per eterne, è l'inautentico, è il peccato ed è un pericolo strutturale della vita umana.<sup>78</sup> L'esistenza storica di Agostino dunque va a significarsi come un continuo conflitto fra due istanze sue proprie e strutturali, quella dell'esistenza escatologicamente compresa, che non riposa e non si rassicura mai, inseguendo la traccia dell'assenza di Dio ogni volta che incrocia il mondo e se stesso, e quella inautentica, che contrariamente trova riposo, rifugio, rassicurazione, nel mondo stesso, nella presenza che ritiene stabile e certa di esso come di sé compreso a partire dal mondo.<sup>79</sup> Non è che lo stesso schema, la stessa eterna ultima prova della *Seconda Tessalonicesi* secondo Heidegger, la possibilità della venuta dell'Anticristo mentre si attende la *Parusia*: Paolo ammonisce in quel frangente, che proprio l'attesa, la ricerca di Dio è sempre potenzialmente ri-rovesciabile nel suo contrario, qualora si ceda nuovamente alla tentazione di volersi determinare, di volersi comprendere a partire dalla logica del mondo, che è la stessa per i corpi e per la psiche, ed è contraria a quella dello spirito soltanto.<sup>80</sup> Ma chi ha perso ciò che hanno perso Agostino e Paolo, ossia la presunzione d'essere signori del tempo, pare dirci Heidegger, non sta fermo in nessun posto, non riposa in nessun luogo, in nessun anfratto di sé stesso come del mondo, vivendo solo d'attesa e di ricerca, di vita tesa e sconvolta a se stessa.

Ma cosa significa dunque infine, per Heidegger, in questa doppia ricezione che ne ha avuto tanto in Paolo quanto in Agostino, il mistero, il nucleo ultimo, l'essenza per dirla come lui non avrebbe gradito, del cristianesimo se esso è realmente tale? Che cosa significa, infine, la Croce per l'uomo? Quale l'arcano che spiega cosa c'è dietro l'immagine del Dio che si fa uomo e muore, e risorge? È

---

<sup>77</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p. 265

<sup>78</sup> Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, op. cit. , p. 391

<sup>79</sup> Cfr. M.Heidegger , *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , pp. 266-267

<sup>80</sup> "Nella cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi.", ivi, p. 307.

del tutto evidente che per Heidegger, ciò che è primariamente crocifisso su quel legno non è che la rassicurazione, o meglio, la volontà di rassicurazione dell'uomo. E volontà di rassicurazione da che cosa, se non dal tempo, se non quindi da ciò che l'uomo infine, semplicemente, è sempre e comunque?

La Croce, lo sappiamo ormai, significa che l'uomo non è signore del tempo: è la conferma del sospetto definitivo, è la certificazione della bancarotta delle ambizioni salvifiche dell'uomo. Il fatto che l'universale, quel "proprio", che l'uomo tenta di ottenere ed evocare, Dio infine, si incarni, si faccia uomo, ossia particolare, singolarità, non è che la condanna dell'uomo a se stesso, ossia alla sua originaria e indelebile temporalità e provvisorietà. Ma proprio sulla scorta di questa condanna, di questo momento di prescienza che vede le cose per come sono realmente, si può costruire la vera ed unica salvezza dell'uomo, accettando primariamente ciò che l'uomo già da sempre è.

Si può ora smettere di vivere *nel* tempo, di scivolarci sopra, e vivere *il* tempo, facendosi in tal modo carico della propria umanità in modo autentico.

Il cristianesimo è per Heidegger la scoperta dell'uomo della sua intrinseca escatologicità e la presa in consegna, l'assunzione di essa nella scelta di vivere la propria vita come totale tensione, assoluta attesa, che pertanto porta a passare in mezzo alle cose del mondo senza farsene di volta in volta determinare e alienare, senza perdersi nel mondo infine. Non c'è altra salvezza, non c'è altra autenticità, infine, in questo restar saldi e vigili, mantenendo e scandendo il ritmo del movimento, avviati perennemente, in un eterno avvicinamento che è distanziamento chiarificatore dal mondo, rispetto a ciò che si attende, quella *Parusia* di cui non si può chiedere quando e come arriverà. Il tempo è ora sistemato, nella comprensione che ne ha l'uomo, in una nuova percezione di esso, che fa della dimensione futura la fondamentale, in quanto essa stessa diventa la legge per il presente e la chiave di lettura per il passato.

Ma ovviamente il cristianesimo è, come abbiamo ricordato più volte, solo il momento di prescienza iniziale, un primo tentativo rudimentale, provvisorio, di esprimere questa verità ultima sull'autenticità dell'uomo: qui, l'escatologicità ultima dell'essere-umano, per quanto per lui finalmente riconosciuta come costitutiva, non può far a meno di appoggiarsi al sogno di un'effettiva uscita da ciò che è intramondano, e non può far altrimenti che scambiare la voce della chiamata interiore per la voce di Dio, di un garante esterno e trascendente di quello stesso sentire escatologico.<sup>81</sup> In un certo senso tutto questo, questo bisogno di garanzie che si ricostituisce in immaginario mitico dopo l'anatema della Croce verso tutto ciò che si riteneva fino ad allora salvifico, è un primo segnale della tendenza oggettivante immediatamente in azione e al lavoro per riprendersi, per ripetersi l'uomo. La parabola che Heidegger invece segue, che Heidegger vuole completare, che egli riterrà forse d'aver completato in *Essere e tempo*, è quella che porta da questa escatologia ancora zoppicante perché appoggiata a Dio e a un contenuto positivo, pertanto mondano, del mito, ad una completamente autonoma e disambiguata, perché interiorizzata e resa immanente all'uomo stesso. In tal senso il cogliere Dio come *presenza dell'assenza* in Agostino, è un ulteriore passo sulla via della secolarizzazione necessaria delle espressioni proprie dello spazio oggettuale del mito.

Ecco, dunque: in ultima analisi emerge con totale chiarezza il percorso ideale del cristianesimo secondo Heidegger. Inizia con *Galati*, con l'anatema della Croce, con la sua verità sul tempo e sull'uomo, e quindi con il delineamento delle due vie, una sotto la Grazia e una sotto la Legge; prosegue in *Prima Tessalonicesi*, con la costituzione e la comprensione della vita sotto la Grazia, dell'autentico per l'uomo, come attesa e tensione verso la *Parusia*; culmina nella *Seconda Tessalonicesi*, quando la *Parusia*, l'escatologia, comincia a ritrarsi in sé stessa, venendo riassorbita nella riflessione umana e riconosciuta come immanente all'uomo stesso, al suo *come* di vita. Tutto

---

<sup>81</sup> Cfr. M.Heidegger, *Essere e tempo*, Loganesi, 1976 Milano, p. 334



il resto, tutto ciò che segue, è il compiersi di questa parabola di avvicinamento al centro, nonché la cronaca di tutte le ricadute nell'inautentico che continuamente minacciano questo nuovo e singolare cammino dello spirito umano verso se stesso. Agostino rappresenta il moto e l'apparentamento dell'uomo rispetto ad un'escatologia finalmente interiorizzata, e Heidegger, in definitiva, dovrebbe completare il cerchio, dissolvendo gli ultimi aloni mitici che nascondono l'autenticità a se stessa, dando il colpo definitivo alla logica oggettivante che ancora, per tutto quel tempo, si era dibattuta per allontanare l'uomo dalla verità.

#### *1.6 Verso "Essere e tempo", lontano da Paolo?*

La proposta filosofica di Heidegger, che emerge da tutto il vasto *corpus* della sua produzione, è doppia, svara su due fronti. Il primo è quello la cui genesi, colta nell'iniziale ricerca su Paolo e su Agostino (percepito in modo molto paolinico), abbiamo qui tentato di mostrare: si tratta della ricerca di un'etica per l'uomo contemporaneo, di un nuovo orizzonte salvifico che possa inscenare un riappropriarsi da parte dell'uomo di ciò che realmente gli è proprio. L'altro lato, l'altro filo conduttore da cui iniziare alternativamente la ricerca, è quello inerente al progetto di una nuova ontologia, che metta in discussione la filosofia occidentale dal punto di vista della logica stessa dei concetti e delle cose: tale discorso verrà avviato da Heidegger sia nelle sue conferenze e lezioni senza specifico riferimento a un autore (i vari interventi su teologia e filosofia, sul concetto di tempo) e non quindi riferiti all'esperienza di vita di personaggi come Paolo o Agostino, e dall'altro in una serie di studi sulla metafisica aristotelica.<sup>82</sup> Non abbiamo qui il tempo e nemmeno l'occasione per approfondire la genesi, né lo svolgimento di questa seconda linea di pensiero di Heidegger, che a tratti diverrà preponderante sull'altra propriamente "etica" (o etico-religiosa?), ma

---

<sup>82</sup> Sul precoce differenziarsi della ricerca filosofica di Heidegger in queste due direzioni, e sulla dinamica del passaggio dagli studi di fenomenologia della vita religiosa a quelli preparatori per una nuova ontologia, si veda il capitolo I della già citata introduzione di Fabris e Cimino. Cfr. A.Fabris-A.Cimino, *Heidegger*, op. cit. , pp. 30-35

è chiaro che bisogna tener d'occhio entrambe, perché il progetto dell'autore in questione è di certo, fin da subito, quello di farle incontrare e compenetrare l'una nell'altra. *Essere e tempo*, infine, dopo tanto lavoro preparatorio, dopo tante scorribande su Paolo da una parte e Aristotele dall'altra, doveva essere la messa a sistema, l'opera sistematica, in cui i due fiumi si sarebbero dovuti ricostituire in un unico, nuovo, bacino di pensieri completi. Come è noto, non fu così: la nuova ontologia, significativamente, non trovò ancora una volta le parole, il linguaggio giusto per venir partorita e fondamentalmente queste specifiche doglie del presunto Messia della filosofia occidentale, finirono in un mezzo aborto. Tuttavia, proprio nell'incompiuto *Essere e tempo*, la parte etica, la parte direttamente debitrice degli studi su Paolo e su Agostino che abbiamo qui ricordato, risulta particolarmente completa e compiuta, tanto da essere una chiara luce non solo sul resto della filosofia di Heidegger, ma da costituire una scoglio duro per tutto il novecento, con cui ogni autore da allora dovrà in qualche modo misurarsi, smarcandosene o professandosene seguace.

Ora, allo scopo di render Paolo stesso una chiave di lettura per Heidegger e di iniziare a introdurre il proseguo della presente ricerca, consideriamo la dissertazione heideggeriana riguardo *l'essere-per-la morte* come dimensione autentica del vivere umano, con la conseguente esposizione delle varie maniere in cui l'esistenza si può perdere nel mondo e riconquistare di per sé ogni volta, e quindi tutta l'etica intramondana, incentrata sulla finitudine dell'uomo, come il tentativo dell'autore di mettere a frutto gli anni dello studio dell'esperienza di vita cristiana in una secolarizzazione della stessa, che sappia riproporre il *kerygma* (l'uomo non è signore del tempo/l'uomo è un essere temporale) originario in modo autorevole per un mondo ormai "orfano del suo dio". La correttezza di tale balzo interpretativo è tutta da dimostrare, ma penso che si possa concedere una notevole sovrapponibilità fra l'escatologia "quasi senza *eschaton*" messa in evidenza da Heidegger nelle lezioni su Paolo e la proposta etica elaborata in *Essere e tempo*. Non intendiamo qui, comunque, spostare la nostra analisi sul vero e proprio merito filosofico di *Essere e tempo*, ma semmai

utilizzare l'eredità più famosa del libro, quella peculiare escatologia dei giorni nostri, come spunto per un'ulteriore riflessione sul rapporto fra Heidegger e Paolo di Tarso e per indagare ulteriormente il contributo dell'autore nella sua esegesi degli scritti dell'apostolo.

Facciamo dunque ora un passo indietro sintetico, per farne poi molti altri avanti nella chiarificazione del rapporto fra l'apostolo e il suo esegeta peculiare che è Heidegger.

Per ciò che è emerso in questa indagine sull'esperienza religiosa paolina, l'esser cristiano di Paolo si costituiva primariamente davanti alla Croce del Cristo, comparsagli a Damasco.<sup>83</sup> Tale Croce, significando immediatamente la non legittimità e bontà delle ambizioni umane di rassicurazione rispetto all'elemento temporale, l'impossibilità di determinarsi in un'essenza eterna e stabile, in una presenza, che santificasse e divinizzasse l'uomo, rendendolo altro da ciò che è. Quella Croce era, come tale, un anatema per la logica che abbiamo chiamato "greca", ma che in generale include l'atmosfera legalistica di tutta la cultura ellenistica e tardoantica, contro cui appunto si scaglia l'antinomismo paolino. La Croce tuttavia, nel suo annichilire la rassicurazione, costituisce anche il momento di prescienza per l'uomo riscopertosi tale, che gli permette di mettere il Passato e il Futuro a sistema di essa, rispettivamente come profezia e compimento della stessa. Il Presente esce quindi da tale risistemazione della concezione del tempo rafforzato e significato proprio nella sua provvisorietà e precarietà, che viene elevata a valore aggiunto, come momento della scelta individuale fra il "già" della parola creatrice e il "non ancora" che cela la *Parusia*, la definitiva venuta di Cristo, entrambi momenti restituiti alla sovranità di Dio, indisponibili come tali alle ambizioni di avvicinamento e rappresentazione dell'essere-umano.<sup>84</sup> In questo scenario lo scopo della vita del cristiano, il *come* della sua vita effettivamente, è un'attesa e una tensione senza sosta, assoluta, un continuo testimoniare e un continuo rifiuto di ogni rassicurazione ideale nel tempo (che

---

<sup>83</sup> Cfr. M.Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit. , p.108

<sup>84</sup> Nel caso di Paolo comunque il fatto che tale passato e tale presente non siano la stessa cosa, ma siano rispettivamente un punto di partenza e un punto d'arrivo in sequenza, fa sì che il presente, la storia, il tempo dell'uomo non sia squalificato e reso nullo, e che non sia possibile rifuggire indietro o in avanti, ma che sia fondamentale permanere in esso, responsabilmente, consci del ruolo che lo stesso ha in quello che tutto assieme è un vero percorso provvidenziale.

sarebbe nuovo peccato, l'Anticristo della *seconda tessalonicesi*). Ora, abbiamo anche visto poc'anzi come Agostino rappresenti per Heidegger un primo passaggio di auto comprensione di questo *essere-escatologico* che è l'essere stesso del cristiano, in quanto la *parusia* viene potenzialmente riassorbita e reinterpretata dal filosofo-teologo non più come orizzonte mitologico, ma come permanente esperienza che Heidegger non sembra esitare a intendere come "esistenziale".

Seguendo questa logica, questo percorso in cui l'esser escatologico dell'uomo perviene alla sua effettività nell'attuazione, al di fuori di ogni tentativo di rinnovata fuga nello spazio oggettuale, e quindi inautentico, del mito, quello che poi Heidegger fa nella seconda sezione di *Essere e tempo*, non è che la spinta ulteriore in avanti di questo ragionamento, per far fare all'escatologia cristiana da lui intuita l'ultimo passo verso la sua parabola di ritorno all'uomo, e quindi al cuore del problema. In quelle pagine, atee per principio, la Croce del Cristo si può rivelare come la Croce dell'esserci (la precognizione, il pre-esperire la sua morte) e il No significato dall'indisponibilità di Dio a Damasco diventa il No che significa la non disponibilità della vita a se stessa in ogni momento, nonché la possibilità ultima della vita nel suo dissolversi, nel suo scomparire.<sup>85</sup> Se il *kerygma*, se ciò che Damasco significava per Paolo era sintetizzato nell'intuizione che "l'uomo non è signore del suo tempo", esso non è equivalente ad una precognizione della morte, che come tale distrugge i piani di assicurazione dell'uomo rispetto ad essa?<sup>86</sup> La Croce di Cristo, la morte di Dio, non è infine che un'immagine della morte stessa dell'uomo? Di fatto, seguendo la lettura di Heidegger, già da sempre, già da Paolo, non si sta che parlando della Croce dell'esserci stesso. E

---

<sup>85</sup> "L'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità dell'Esserci più caratteristica e specifica. Questa possibilità più propria incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. (...) L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-esser più proprio, incondizionato e insuperabile. (...) Il «per-che» dell'angoscia è il poter-esser puro e semplice dell'Esserci." Cit. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p.306

<sup>86</sup> "Nell'angoscia in cospetto della morte, l'Esserci è condotto davanti a se stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile." Cit. ivi, p.310

questa nuova Croce laica e secolarizzata, che poi non è che quella vecchia pervenuta alla sua verità, nutrendosi dell'occhiata sul suo futuro che incombe come un *nulla a-venire* e sul suo passato che pesa come un *nulla originario*, di nuovo può valorizzare il presente dell'esserci, costituendolo come lo spazio della scelta dell'uomo per se stesso, radicalizzando e tendendo la sua vita, stavolta davvero, come *escatologicità* pura, *escatologicità* per se stessa, unico *come* della vita autentica che non rimanda a nessun contenuto, che è esso stesso il suo contenuto. Infatti, una volta rivelata la provenienza della *voce interiore*, che non viene da Dio ma dall'esserci stesso che pre-conosce la sua morte, e avendo riconosciuto l'esserci appeso là dove un tempo c'era stato proprio il Figlio di Dio, il Passato e il Futuro che fondavano il Presente escatologico in virtù della loro indisponibilità, rivelano la vera origine di quest'ultima.<sup>87</sup> Il loro essere un tempo grandezze misteriose in mano a Dio, che la sua inviolabile libertà proibiva non solo di avvicinare, ma anche di rappresentarsi, non è altro che il loro esser nulle per l'uomo, il loro essere il *da nulla* e il *verso nulla* tra cui è sospesa l'escatologicità che è l'esistenza dell'essere-umano.

L'esserci, l'essere-umano, ora davvero non ha più scuse, non ha più scappatoie nell'ambiguità di un immaginario mitico o nell'inadeguatezza di un linguaggio ipostatizzante: il momento di prescienza può essere espanso, riconquistato continuamente, e può dare avvio a un'etica intramondana, a una mistica della finitudine, che scopre la vita umana per quel che è, ossia un continuo rincorrersi di un'istanza di inautenticità a perdersi nel mondo e una di autenticità a riconfermare se stesso e solo se stesso nel momento, sospeso fra un nuovo "già" e un nuovo "non ancora" che non sono altro che il buio, la notte, la morte, l'assenza dell'esser-ci stesso e conseguentemente del suo mondo. Cosa rimane dunque all'uomo? Quale la gioia, la salvezza, il senso, scaturente da questo calvario che rimuove ogni orizzonte artificioso e ideologico di perdita e dispersione in universali fasulli e illusori? Niente meno che il *proprio* dell'uomo, che è quella stessa *cura*, quella stessa tensione,

---

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, pp.335-337

quella stessa *escatologicità* continuamente riproposta, quell'equilibrismo obbligato fra Nulla e Mondo che non è infine che il tempo stesso riscoperto nella sua reale concretezza.<sup>88</sup> L'uomo ora riposa nell'agitazione sulla sua non-essenza, tendendosi, e non più sulle propaggini ingannevoli del mondo, di ciò che lui non è.

Tutte le categorie proprie della teologia cristiana, che era già la fine di ogni teologia ancora in forma mitologica, pervengono alla loro verità, collassando nell'esser-ci stesso. Dio, il *Giorno già passato* della Creazione e quello *sempre a-venire* dell'*eschaton* sono stati nullificati, riconosciuti come l'*Assenza* dell'uomo da cui egli proviene e verso cui sempre va, allo scopo di impedire le continue ricadute nell'oggettivazione e nella rassicurazione che l'escatologia pur sempre avrebbe legandosi ancora ad un punto di osservazione fuori dal tempo, trascendente, con pretesa di eternità. Qualunque tentativo ulteriore di rappresentarsi l'Assenza come qualcos'altro, di ripensare quindi l'Eterno come esito dell'esistenza, anziché la morte, la fine, è un nuovo scivolare nell'inautenticità del pensiero rassicurante. Ciò che in forma mitica era la figura dell'Anticristo, dell'ultima tentazione. Tutto sembra invero compiuto: la secolarizzazione del cristianesimo di Paolo, della sua ingenua ma brillante escatologia, sembra portata a termine. Ma lo è davvero? Si tratta qui, veramente, di una secolarizzazione, ossia della riproposizione dello stesso *kerygma* solo in una forma consona al nuovo tempo e al nuovo mondo in cui viene pronunciato?<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> "L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata e affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTA' PER LA MORTE." Cit. ivi, p.323

<sup>89</sup> Per quanto riguarda l'idea di *kerygma* e le questioni inerenti la "secolarizzazione" mi rifaccio al dibattito sulla demitizzazione del cristianesimo acceso da Bultmann e rimando al testo già citato dello stesso autore all'inizio del capitolo. Cfr. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e Mitologia*, op. cit. , pp. 103 e seguenti.

Il punto è proprio questo, perché proprio quando Heidegger pare esser giunto alla più alta e completa, attuale, secolarizzazione dell'ideale di vita paolino, cristiano, in un mondo e in un tempo che non può più permettersi alcun dio, ecco che proprio Paolo può rivoltarsi contro di lui.<sup>90</sup>

Ora, con quanto segue non intendiamo criticare da un punto di vista morale l'escatologia heideggeriana, contrapponendo ad essa le potenzialità contrarie di una squisitamente cristiana: a questo ci ha già pensato la storia, e per chi sia interessato ad un tipo di discorso del genere, il rimando a Karl Barth o a Dietrich Bonhoeffer è d'obbligo. Quello che noi intendiamo, piuttosto, è indagare la discrepanza a livello concettuale, che vi è fra le due escatologie: in sostanza vogliamo dimostrare che sono due pensieri differenti fra loro, che procedono secondo differenti legalità, e che l'operazione fatta da Heidegger, secondo certi presupposti e certi intendimenti, non va affatto a costituirsi come una secolarizzazione dell'escatologia paolina, ma semmai come una sua neutralizzazione totale.<sup>91</sup>

Il fatto è che l'operazione di Heidegger, realmente incominciata nel corso di Friburgo, e idealmente portata a conclusione in questo *excursus* da noi azzardato sul terreno di *Essere e tempo*, si regge sull'idea appunto che il *kerygma* di Paolo, come tale, non dipenda in alcun modo a livello di contenuto dall'immaginario e dall'espressività, dall'oggettualità mitica che egli mette in campo per dargli corpo. Heidegger ritiene che tale oggettualità, tale costrutto mitico, la narrazione che fa da contorno al *kerygma* stesso, non sia appunto che il ricadere nell'inautenticità, nella rassicurazione, nelle categorie proprie del mondo idealistico da cui Paolo si era staccato, a cui aveva dichiarato guerra con la sua *conversione*. Detto in altri termini, nel Paolo di Heidegger c'è una componente

---

<sup>90</sup> Lo spunto polemico della nostra proposta è qui preso a prestito dal dibattito che coinvolse K.Barth e R.Bultmann, sulla possibilità che secolarizzare il cristianesimo grazie alla fenomenologia heideggeriana creasse degli heideggeriani piuttosto che rinnovare dei cristiani.

<sup>91</sup> Per il senso specifico in cui contrapponiamo qui la possibilità della secolarizzazione a quella della neutralizzazione, ci riferiamo ad alcuni saggi di Bultmann in cui l'autore definisce tali concetti sia in relazione al cristianesimo primitivo e alle sue trasformazioni, sia alla storia che essi hanno avuto nelle varie fasi del progresso del pensiero occidentale. Cfr., R.Bultmann, *Storia ed Escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, cap. IV e V.

riconosciuta come l'autentica novità, l'autentica intuizione cristiana ed escatologica<sup>92</sup>, inerente a un ri-pensamento del concetto di tempo, e d'altra parte c'è un passato ebraico, un patrimonio di categorie espressive, di linguaggio, di formule e di modi di pensare che è ancora indietro rispetto ad essa, che in quanto ebraico appartiene ad un mondo ormai riconosciuto come caduto davanti alla Croce. Heidegger ce l'ha già detto fin dall'inizio, al principio della sua analisi di *Galati*: quella lettera è il paradigma della lotta religiosa, è l'espressione della totale rottura tra Paolo e il suo passato, fra il cristiano e l'ebreo, e l'ebraicità del suo linguaggio che è assimilabile in generale al mondo ellenistico e alla radice greca in esso. È la presunta scissione totale, l'abisso che Heidegger ha imposto a separare fin dal principio Legge e Grazia che gli fa scartare ogni parte di quella lettera che si richiami al passato di Paolo, e in generale all'ebraicità del suo linguaggio, se non per stigmatizzarla come ciò che in *Seconda Tessalonicesi* verrà riconosciuto come l'Anticristo: la tentazione a rassicurarsi di nuovo, a non rinnovarsi nella *conversione* che è rottura totale con quel mondo e quel linguaggio che ad esso appartiene. Da una parte c'è il nomismo, e il cosmismo propri del mondo antico, greco ed ebraico, ellenistico in generale; dall'altra l'antinomismo e l'anticosmismo che in Paolo saranno solo un'intuizione, in Agostino qualche cosa in più a suo modo e infine in Heidegger stesso verranno finalmente a galla come un nuovo pensiero del tempo e dell'uomo riguardo ad esso. Ora, ciò che noi vogliamo metter in dubbio è proprio questo, la bontà di questa presupposizione di fondo che ha guidato tutta l'analisi, ossia che l'escatologicità paolina si regga unicamente su una *conversione* che è rottura con quel linguaggio ebraico e che, come tali, i concetti ebraici stessi le siano di intralcio per esprimersi. Le categorie ebraiche con cui Paolo si esprime, e con cui per Heidegger si allontanerebbe dalla sua espressione e che come tali vanno lasciate fuori da essa, potrebbero esser di più che un ostacolo a quella *conversione*, ma semmai la condizione di essa, la radice del ragionamento che oppone Paolo al mondo antico, mediando

---

<sup>92</sup> E questa intuizione di Paolo, infine, non è nient'altro che il manifestarsi di quel tacere della coscienza che richiama appunto l'esserci a se stesso nelle pagine centrali di *Essere e tempo*.



perlomeno fra lui ed esso. Tenteremo dunque di applicare un'ermeneutica filosofica non soltanto al *kerygma* di Paolo riguardo alla Croce e alla distruzione che essa impartisce alle categorie mitiche ellenistiche, ma anche appunto alla mitologia ebraica con cui lui pur sempre arricchisce e sostiene quell'attacco, alla dogmatica su cui si puntella quell'escatologicità di vita, con la presunzione che esse siano più di un orpello teorico, più di un alone rabbinico rispolverato per motivi retorici, e soprattutto qualcosa di diverso che un inciampo stesso del linguaggio e dell'autocomprensione di se stesso di Paolo. L'idea fondamentale che ci guida è che, facendo derivare la secolarizzazione, l'analisi filosofica dell'escatologia cristiana, non solo dal suo centro, ma anche dalla sua periferia di concetti e di oggettivazioni mitiche, essa possa risultare comunque funzionante, per nulla consimile al cosmismo rassicurante dei greci, e che allo stesso tempo si smarchi con forza dai risultati ottenuti per la sua via da Heidegger.

### *1.7 Critica dell'escatologia heideggeriana*

Come anticipato nel paragrafo immediatamente precedente, che chiude in un certo senso la parabola interpretativa heideggeriana su Paolo, ora intendiamo fornire un'analisi filosofica, un'ermeneutica dell'escatologia paolina messa in evidenza dall'autore, ricongiungendo al contempo essa con la dogmatica, con i concetti mitici di scorta di cui Paolo si serve per autorappresentarsela nelle sue stesse lettere. Dando retta ad Heidegger, al riguardo, il reinserire nell'analisi l'eredità ebraica dei concetti usati da Paolo dovrebbe ricondurci al cosmismo e al nomismo, alla rassicurazione, tipici del mondo rappresentato dai nemici dell'apostolo. Noi siamo invece convinti che così facendo otterremo qualcosa di diverso sia da quello, dal mondo che pretende l'eternità al posto del tempo, che dalla proposta finale di Heidegger, che afferma che l'essere è tempo esso stesso. Prenderemo brevemente in considerazione i concetti di Dio, di Creazione, di Peccato, e di *Eschaton* propri della matrice ebraica del linguaggio paolino unitamente con l'idea della sua *conversione* a Damasco, e

confronteremo i risultati che l'esegesi ottiene, con questi inserimenti, rispetto all'esito heideggeriano, riassunto nelle pagine già richiamate di *Essere e tempo*.

### *La concezione di Dio: cosmismo, anticosmismo e Dio-persona*

In primo luogo Heidegger assume al posto della Croce di Cristo, come punto primario del suo sistema, la Croce dell'esserci, ossia la precognizione esperibile nella vita umana della condizione di morte, e quindi la consapevolezza che la possibilità più propria, che significa e fonda di senso l'esistenza stessa, è la possibilità inevitabile della sua estinzione finale. Questa operazione, questo scambio di personaggi sulla Croce, è possibile sulla scorta della concezione del Dio cristiano, contrapposto a quello cosmico dei greci, che Heidegger ha mutuato dalla sua lettura di Agostino, e che ha proiettato anche sull'epistolario paolino: essendo Egli al contempo *pura assenza* rispetto alla presenza del mondo e dell'uomo in esso, esso coincide con l'assenza dell'uomo, quindi con la morte dell'esserci.<sup>93</sup> Se il dio del cosmo greco era il dio della assicurazione rispetto alla morte e al tempo, questo nuovo Dio, il padre e la destinazione del Cristo/esser-ci, il creatore e il giudice dell'essere-umano, non è che il tempo e la morte in persona, ossia ciò che da cui ci si voleva assicurare e che ora si accetta: pare non esserci scelta, se non fra il negare il tempo per l'Eternità e l'affermarlo invece, l'accettarlo, rinunciando a quest'ultima. Tutta la disputa, la guerra religiosa fra Paolo e i giudaizzanti sulla pelle dei galati, si risolve per Heidegger in una battaglia fra un dio che alla fine non è che il mondo, il suo garante, il sogno della sua eternità e uno che non è che il *nulla del mondo*, la sua fine sempre imminente, la realtà del suo esser provvisorio, del suo esser tempo. La verità di fede dell'incarnazione di Dio in Gesù e lo stesso dogma dell'incarnazione, tradotta

---

<sup>93</sup> Per quanto riguarda ciò che è stato appena detto e ciò che lo seguirà, mi rifaccio alle pagine di *Essere e tempo* comprese nel capitolo secondo della seconda sezione di *Essere e tempo*, dal titolo "L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere autentico e la decisione". Qui infatti, Heidegger riutilizza a mio parere questa identificazione del divino con l'assenza dell'uomo e del suo mondo, con il nulla di cui l'uomo stesso porta cognizione nel suo profondo, in quanto la chiamata della coscienza, che risveglia l'esserci al suo proprio, è in tutto e per tutto una versione secolarizzata della voce di Dio che chiama Paolo a Damasco. Il tacere dell'esserci davanti alla propria perdizione non è altro che il domandare di Dio riguardo a quella di Paolo, trasformato e ricondotto all'interiorità umana secondo la logica atea per principio del pensiero Heideggeriano. Cfr. M.Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit. , pp.325 e seguenti.

secondo queste intuizioni, si traduce comprensibilmente nel fatto che l'*assenza*, che la morte, in quanto orizzonte più proprio e ultimo dell'esserci, è la sua condizione di possibilità e il suo senso. Il tempo è infine l'essere, in tal modo.

Ora però, la concezione di Dio che Paolo aveva, e in base alla quale può avere l'esperienza di Damasco e a partire dalla quale la sua predicazione si rivolge contro il mondo greco, non si cuce addosso a quella del dio cosmico greco come suo opposto, come suo gemello contrario: esso rimanda piuttosto al Dio ebraico, al Padre creatore della terra e dell'uomo, e non già né il divino artefice di Platone o piuttosto una sua controparte che invece di costruire, potrebbe esser rappresentata mentre disfà il mondo. Il Dio cristiano, poiché ebraico, non si riduce all'essere un segno d'anatema per il mondano in contrapposizione a quello greco, a quello antico, che ne era il garante. Paolo non è Platone certo, né uno stoico che creda all'immanenza del divino nel mondo, ma nemmeno è Plotino: il mondo non procede e si distanzia da un Dio che è il suo contrario per emanazione, ma intrattiene una relazione viva con quello che è realmente un Creatore. Questo Dio, che esprime un suo cambiamento nella Croce, non è né un mondo né un anti-mondo, né il regno delle idee né il segno negativo davanti ad esso: è eminentemente persona, in relazione con il mondo e con l'uomo in esso, in relazione in primo luogo attraverso la Creazione. Cristo come tale, non è già l'incarnazione dell'Assenza nella Presenza, e quindi la messa della prima a fondamento della seconda, a suo senso e a suo destino, come sua origine e suo compimento. Piuttosto nell'incarnazione si ripete e si ribadisce una relazionalità fra Dio e l'uomo, in quanto persone, nel mondo, come ambito privilegiato del loro relazionarsi. Il mondo dunque, non è né il mondo dei greci, garantito nella sua eternità da un Dio che non lo crea, ma lo fabbrica in quanto oggetto magari, né è il rumore, il chiasso, la totalità contrapposta al silenzio dell'abisso, all'assenza di mondo, che è il Dio di Heidegger, la morte stessa. Questo mondo non è né buono una volta per tutte, né malvagio, corrotto, una volta per tutte: i suoi caratteri non sono propri e oggettivi, ma

determinati a loro volta, di volta in volta, dalla relazionalità intercorrente fra Dio e l'uomo, fra il Creatore e la Creatura nel Creato. Il mondo stesso è così una relazionalità. Se l'uomo e Dio non sono in conformità, nel mondo regna il peccato, mentre la redenzione è esattamente la condizione del mondo, del Creato, una volta che la conformità è stata di nuovo ripristinata fra i due termini personali in gioco.

Insomma, il Dio di Paolo, poiché Dio ebraico, non si identifica né con il mondo né con il suo contrario, né in generale con una via intermedia fra le due scelte, ma è sempre un Dio-persona che nel suo relazionarsi, e quindi unirsi e scontrarsi con l'uomo, determina per riflesso le condizioni di un mondo che fa da scenario, o perlomeno da campo di battaglia, a questa vicenda. La Croce significa per l'uomo che non può essere come Dio, non che Dio è il rovescio del mondo e della vita e che quindi, come tale, l'uomo per essere come lui deve de-mondizzarsi e de-vitalizzarsi. In questo senso, Heidegger scambia l'opposizione che contrappone Agostino al mondo greco da cui proveniva, con la stessa che contrapponeva invece Paolo ai giudeo-cristiani e in generale all'antichità: la sua concezione di Dio, si qualifica per tanto, al momento come non greca, ma anche come non cristiana, in quanto mancante dell'idea relazionale che la costituisce in quanto idea ebraica. Nonostante quindi Heidegger voglia pensare Dio in maniera non oggettuale, non mondana, come facevano i greci, egli, ponendolo come anti-mondanità in sé, non fa altro che porlo di nuovo come un mondo, seppur caratterizzato solo negativamente.<sup>94</sup> Ciò che rimane certo, alla luce dell'idea di Dio propria del mondo ebraico, è che essa non è né un pensiero della assicurazione come quello dell'anima del mondo per gli stoici, né quello dell'assunzione totale del tempo, del nulla, propria infine di Heidegger e forse in qualche misura del neoplatonismo di cui anche Agostino è portavoce.

---

<sup>94</sup> Riguardo alla mondanità della concezione greca del divino e dell'equivalenza fra essa e un suo rovescio, nonché dell'estraneità del concetto di Dio dell'ebraismo alla contesa, si vedrà più approfonditamente nel prossimo capitolo l'analisi di Hans Jonas.

### *Creazione e conformità perduta con Dio*

Ora, conseguente a questo primo argomento, ossia la concezione personale del Dio ebraico-cristiano contrapposta a quella antimondana, e quindi mondana di fatto, del Dio/Nulla di Heidegger, segue un altro punto critico, inerente proprio all'idea di Creazione. Come abbiamo detto, la Creazione come momento d'origine della vicenda umana e del mondo, già pur sempre indisponibile all'uomo stesso, è uno dei due cardini della visione escatologica di Paolo, insieme all'*eschaton*. In Heidegger, conseguentemente alla riduzione dell'idea di Dio a quella della Morte, sulla scorta della sua concezione come *pura assenza* rispetto al mondo che è *mera presenza*, il rapporto fra le due grandezze, fra ciò che nella mitologia di riferimento erano Creatore e Creato, si costituisce appunto come una contrapposizione, come uno star di fronte di due stati di cose, di due "mondi" opposti e contrari. Dio è il nulla del mondo e il mondo è il nulla di Dio. Ora, dato che la creazione è l'affiorare del qualcosa, anzi del Tutto, da un'*origine nulla*, in questa lettura, essa coincide con la perdita della conformità con Dio, e quindi con l'altro grande mito dell'origine, ossia quello del Peccato Originale. Mi spiego: se per Heidegger Dio è ridotto al Nulla, la conformità con Esso è l'esser nulla in seno al Nulla, il non-esistere affatto. Dal momento che l'uomo è qualcosa nel mondo, che è il contrario del Nulla, questa sua vita è il contrario della conformità originaria: l'esser creatura coincide con l'esser de-caduto, il momento creativo con il momento della punizione in seguito al Peccato Originale, dato che quest'ultimo è la rappresentazione mitica della perdita di conformità con Dio, idea però a cui Heidegger ha ricondotto anche il pregresso concetto di Creazione.<sup>95</sup>

Ora, come abbiamo detto sopra, l'atto creativo e la caduta originaria, in Paolo e nel pensiero ebraico-cristiano in quanto tale, non sono identificati, per il fatto che manca la contrapposizione di

---

<sup>95</sup> "E se ciò che l'interpretazione inautentica intende come «colpa» concernesse l'essere dell'Esserci in modo tale che l'esserci fosse colpevole per il semplice fatto di esistere?" cit. M.Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit. ,p.341

fondo fra Dio e il Creato. Certo, nell'ebraismo Dio non è il mondo (nel senso che non è il Dio greco che, in una parabola da Platone agli stoici, di fatto si identifica con l'eternizzazione del mondo e quindi con il mondo steso), ma nemmeno è l'antimondo, in quanto di quel mondo è pur sempre il Creatore, con esso ha una relazione in quanto Persona. L'uomo e il mondo vengono creati, ossia non affiorano accidentalmente dal Nulla, e nemmeno vengono assemblati, forgiati, oggettualmente come accadrebbe con il Demiurgo del Timeo: essere creati, ancora una volta, vuol dire esser in relazione, e quindi l'idea di creazione porta già da sé dentro un'idea di senso e di direzionalità, di missione, che non è altro che la missione alla volta del dialogo con Dio, del rimanere in relazione stesso. Esser creato non vuol dire qui solo esserci, stare davanti al Nulla, ma significa già da sempre esser-in-relazione con qualcun altro, non essere soli. Come tale, il Peccato Originale, non può coincidere con questo atto creativo, ma è un turbamento nella relazione che si cambia lo stato di cose del mondo, rendendolo lo scenario di dominio del peccato e della morte, ma non squalifica in nessun modo la creazione in sé o la vita mondana in sé, che è piuttosto ora sussunta sotto l'idea e sotto la missione, derivante dalla prima di mantenere la conformità, di riconquistarla dato che è perduta. Il Peccato non può privare di senso e di necessità il creato, in quanto così facendo priverebbe di senso e necessità la relazione in cui Dio stesso è impegnato, se pur in modo ostile dopo la perdita della conformità.

A scopo riassuntivo, possiamo dire che: mentre in Heidegger, dato che Dio è il non-mondo, la Creazione, la nascita del mondo, è di per sé il fuoriuscire dalla conformità con Dio, ed è quindi assimilabile al Peccato Originale, che quindi si configura come la situazione strutturale dell'uomo in quanto creatura in vita nel mondo, in Paolo invece la creazione è un preciso instaurarsi di un rapporto Dio-uomo nel mondo. In tal modo il Peccato Originale è un perdersi di questo rapporto a vantaggio di un altro conflittuale, che però non squalifica la vita umana in sé ma le impone di redimersi, ossia ricostituirsi secondo la conformità che ebbe un tempo. Il peccato originale è un

momento di arresto della Creazione stessa secondo questa logica ebraica, è opposto ad essa, e non con essa identificato.

Quindi, poiché il Dio ebraico di Paolo crea il mondo, e non si contrappone ad esso, ma semmai si contrappone all'uomo stesso dopo la sua violazione del terreno relazionale, questo esser-creati, questo peculiare *essere già prima* è diverso da un semplice *essere gettato*, accidentale, dal nulla al qualcosa, ma è semmai un direzionare, un dare una missione. La caduta, il Peccato Originale, non è allo stesso modo la svalutazione in quanto tale della vita umana e del mondano, ma il suo decadere, il suo perdere appunto la conformità, la relazione con il Dio-persona, e conseguentemente l'imprimersi in esse della necessità, della missione, della direzionalità di riconquistarla.

#### *Eschaton e conformità ristabilita con Dio*

Stesso discorso vale per l'*eschaton*, per il compimento annunciato e *sempre a-venire*, anch'esso pilastro indisponibile all'uomo dell'escatologia paolina. Per Heidegger esso è indisponibile perché, coerentemente con il fatto che la perduta conformità con Dio non era che il *non-esistere*, lo stesso vale per la conformità *a-venire*: la conformità, il compimento per l'uomo, la sua salvezza e il suo senso, sta esattamente nel tornare al Nulla da cui ebbe origine e da cui si staccò la sua esistenza colpevole in quanto tale. Per questo l'escatologia heideggeriana è priva di *eschaton*: esso, il senso ultimo dell'esistenza, si dà come la fine di essa ed è perciò non solo indisponibile all'azione, ma anche al pensiero, e anche in generale a qualunque altra interazione. Si noti oltretutto come questo esser nulla del compimento, fa sì che esso si identifichi sia con l'origine, con quella figura secolarizzata che ha sostituito la creazione, sia in generale con la concezione di Dio come *assenza del mondo* e quindi come mondanità (pur cambiata di segno) a sua volta.

Ora, tutto questo avrebbe senso come secolarizzazione di Paolo e della sua escatologia, se egli effettivamente avesse predicato la provenienza del genere umano da una patria ultraterrena

caratterizzata solo negativamente rispetto al mondo e se allo stesso tempo avesse anche indicato in tale paradiso negativo il destino ultimo del cammino della storia. Chiaramente, alla luce della concezione di Dio come persona, della creazione come relazione Dio-uomo nel mondo, e non come contrapporsi di Dio e mondo *tout court*, nonché sulla scorta della distinzione che quindi il Peccato Originale mantiene rispetto all'atto creativo in sé, Paolo non predica ciò: il suo compimento non è un ritorno al pleroma, né un finale estraniarsi dell'anima pneumatica dai suoi involucri psichici e materiali alla volta di un qualche Iperuranio passibile d'esser letto come allegoria della morte stessa. Paolo predica *la resurrezione dei corpi*, e quindi non la cancellazione, ma la redenzione della vita mondana e della vita reale dell'uomo, di tutto l'uomo, in quanto tale. Ancora una volta si torna all'idea del Peccato Originale: Adamo non pecca in quanto è, ma perché è *in un certo modo* e questo perché Dio non è contrapposto al mondo come sua *assenza*, ma è ora contrapposto ora relazionato all'uomo stesso nel mondo.

Ciò che Paolo ha in mente come compimento è il "Dio con noi" dell'Israele in marcia nel Deserto, anche se estremizzato ad un nuovo, o comunque rinnovato, concetto di Dio universale di tutta l'umanità, e come tale quindi l'*eschaton* non è il momento di scioglimento di una vicenda terrena, mondana, materiale all'insegna della sua accidentalità e insensatezza, del suo esser di per sé contraria alla conformità con Dio, ma semmai la fine di una legalità, di un modo di vivere il mondo, sbagliato, che non permetteva di trattarlo appunto come il Creato, ossia il posto, il luogo, dove la relazione fra Creatore e Creatura si compie come redenzione e vita insieme. La *via della carne*, in Paolo, non è la vita, il mondo in quanto tale, ma una certa vita e un certo modo di trattare e trovarsi nel mondo.

### *Senso della storia e sua provvisorietà*

Ora, abbiamo osservato le tre grandezze basi dell'escatologia paolina, ricollegandole alla loro radice ebraica. Essa non appartiene né al cosmismo greco né all'anticosmismo rinvenuto da Heidegger,



ma è una radice relazionale, e abbiamo quindi riconosciuto come, private di essa, le stesse categorie alla luce dell'ermeneutica del filosofo operino secondo una legalità diversa e quindi come tali, finiscano per pensare un diverso pensiero, un diverso *kerygma*. Dio non è l'*assenza del mondo* in Paolo, quindi non è la morte dell'uomo, ma semmai è persona che si relaziona con l'uomo e questo relazionarsi determina il mondo ora come luogo della conformità ora come luogo del peccato. La creazione e il compimento, come luoghi temporali indisponibili della *sempre già perduta* conformità passata e della *sempre a-venire* riconquistata conformità futura, non sono un nulla di partenza e un nulla d'arrivo, in cui la conformità stessa è identica al non essere in vita, ma semmai l'aprirsi e il chiudersi di una relazione appunto dove conformità è nient'altro che il rispetto della reciproca identità di Dio e di uomo dalle due parti. In mezzo vi è il presente, la grande moratoria che è il dominio del peccato e della morte, ma allo stesso tempo il terreno dove già vi sono i segni, l'anticipazione che ciò che va dalla Genesi all'*eschaton* è un percorso, è un cammino provvidenziale sicuro. La Croce quindi non è il segno della morte che ricorda di se stessa alla vita, non è il sigillo dell'*assenza* che si pone come fondamento d'arrivo e di provenienza della presenza, ma è semmai il ribadirsi che un relazione fra Dio e l'uomo ci fu e che di nuovo ci sarà, e quindi di fatto c'è e può esserci già ora, anticipata nel presente. Significativamente, in Paolo, nella Croce, Passato e Futuro, Genesi e Compimento, non coincidono, proprio perché non coincidono Creazione e peccato, peccato e mondo: l'*eschaton* è effettivamente un incremento, è di più di quanto ci fosse in origine, e la Creazione, la Genesi, è già promessa di quell'*eschaton*, di quel di più, e tutto questo nella Croce e per la Croce di Cristo. Grazie a questo, a questo direzionare senza dubbio della Croce da un *già* a un *non ancora* che non sono semplicemente il partire e il ritorno ad un Nulla originario e quindi sempre destinale, la storia in mezzo, persino la vicenda sotto il Peccato (e non peccato in quanto tale, in modo strutturale), non è priva di significato, non è accidentale, ma è valorizzata come percorso che porta da qui a là, dall'Inizio alla Fine. In tal modo Paolo, pur ripensando il tempo come uno scorrere di per sé indominabile, non rinuncia a pensare l'eternità, smettendo sì di

farlo a discapito dell'elemento temporale, ma piuttosto vedendola come rivelazione perennemente in atto in esso.

Dunque tanto l'uomo heideggeriano che il cristiano sono perennemente rimandati al loro presente, al presente della scelta, del rivolgimento che li porta ad accettare la loro umanità e a rifiutare la rassicurazione, l'identificazione di questo mondo con Dio: entrambi accettano la loro colpevolezza, solo che per il secondo essa ha senso in un contesto relazionale, mentre per il primo è la cifra, la condizione strutturale del suo esistere.<sup>96</sup> Per entrambi questa vita, in questo continuo presente della scelta, è escatologicità pura. Tuttavia il Dio di Paolo non è il mondo perché ha creato il mondo e non è l'uomo perché ha creato l'uomo, e nel suo relazionarsi ad esso nella creazione e nella rivelazione, vuole il riconoscimento di questo esser-diverso, di questo essere Dio, che non è che il rovescio della medaglia, per l'uomo, del riconoscersi come uomo e dell'accettarsi come tale: questo è redenzione. E questa redenzione passa appunto per un impegno dell'uomo nel mondo, nel suo presente, nella sua vita, con se stesso e con gli altri, in quanto la riscoperta relazione giusta con Dio determina un rinnovarsi della relazione con la propria vita e con il creato stesso. Questo perché creazione, *eschaton* e quindi escatologia stessa, al centro, nel pensiero ebraico-cristiano, sono concetti relazionali, dinamiche di relazione, e la storia è fondata di senso, resa necessaria, in quanto dispiegamento di questa relazione che è la nuova e vecchia forma ebraica dell'eternità.

In Heidegger invece il Dio di Paolo non è il mondo perché è l'antimondo, non è questa vita e nessun'altra: è la morte stessa, è l'*assenza* dell'uomo e del suo mondo, così come quello stesso mondo era ciò che veniva divinizzato nel concetto di divino proprio del mondo greco. Una vita dunque, quella dell'esserci, che, tenendo in conto questo fatto, questa *Assenza*, e riconoscendo la conformità con essa, quindi il Nulla, come chiusa e apertura dell'esistenza e della propria vicenda, non si riscopre creatura, come tale relazionata, al centro di un reticolo di relazioni con Dio e il

---

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp.345-346

mondo, ma semmai isolata, separata, *straniera* fra le due dimensioni (perché qui anche Dio è una dimensione, è un mondo, ricordiamolo): l'esserci non è infine, anche nell'assumere su di sé il suo *proprio*, e quindi adoperandosi per la sua redenzione, un nulla che procede nel mondo, quindi un paradosso, il massimo degli stranieri e degli alieni che si possa incontrare nell'esistenza.<sup>97</sup>

In Paolo l'uomo sta saldo nel presente perché in esso mandato, direzionato, da un prima a un dopo, che lo fondano di senso per lui, perché esso risulta esser la sua missione in quanto luogo della relazione. In Heidegger l'esserci sta pur sempre in quel presente perché è incappato in uno stallo alla messicana, in quanto tutto è collassato nella sua interiorità, l'origine come il compimento, l'*eschaton* stesso, e il suo stesso peccato, il suo stesso esistere, è la condizione inevitabile in cui riconoscere al contempo d'esser nulla, da nulla a nulla destinato.<sup>98</sup>

Per concludere infine il confronto critico fra le due escatologie, ci rivolgiamo ad un immagine riassuntiva in sé: l'uomo paolino, il convertito dalla Croce, è colui che si riscopre creato a immagine e somiglianza di Dio. Questo significa per lui una missione, un comandamento, ossia il fatto che deve essere il corrispettivo, l'immagine, l'altra persona relazionata con Dio e quel che ne consegue lo abbiamo sopra delineato. L'esser-ci heideggeriano, nel suo riscoprirsi fondato e destinato per la morte, non è altro che il gettato nel mondo a immagine e somiglianza del nulla, e il suo comandamento non è che l'assumere questo nulla, questa solitudine, questa estraneità costitutiva come il suo *proprio*.

La *creatura* si contrappone così allo *straniero* in questo confronto *sui generis* che abbiamo proposto, e la prima si mobilita nel suo intreccio di relazionalità, mentre l'altra si accartoccia nella sua costitutiva solitudine e la sua consanguineità al *nulla del mondo*. Queste due figure condividono sì la stessa escatologicità di fondo nel tempo presente a cui sono rimandate, inchiodate, ma tale

---

<sup>97</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>98</sup> "(...) il nullo esser-fondamento di una nullità (...)" cit. *ivi*, p.346

escatologicità si manifesta in loro in due modi, in due *come* al fine differenti proprio sulla base dei concetti e dell'immaginario che muovono l'una piuttosto che l'altra: ognuna delle due è infine tesa all'esser come la voce del suo Dio comanda, ma le due servono differenti dei, perché uno è il creatore del mondo, colui che crea una relazione, e l'altro è il nulla del mondo, la fine di ogni relazione.

### *1.8 Conclusione momentanea*

Ora è evidente che con quest'ultimi ragionamenti abbiamo forzato l'inversione dell'ermeneutica e della fenomenologia heideggeriana. Ciò che era l'oggetto della ricerca e ciò che era il metodo di essa si sono scambiati di posto, e da Heidegger che si pone il problema della fatticità e della verità di Paolo, ci siamo non senza forzature ed arbitrarietà in una direzione che ci fa scorgere proprio Paolo come elemento problematico, e elemento ermeneutico per una comprensione critica del filosofo che lo andava cercando. Il fatto è che, pur rifacendoci ancora una volta ad una certa concezione e nozione di Paolo e di cristianesimo (Karl Barth è la nostra evidente ispirazione tanto nel linguaggio che nei contenuti), la nostra pare essere, nella direzione di ricerca che ci siamo proposti, l'unica mossa per uscire dal circolo vizioso verso cui ci si stava addentrando accettando i presupposti critici di Heidegger. Insomma, per non finire a parlare di *Essere e tempo*, e non consegnare a questo titolo il merito di compiere la parabola della secolarizzazione del pensiero cristiano, per poterci ricreare uno spazio ermeneutico autonomo e nuovo rispetto ad un pensiero che tutto pare poter inglobare nel suo compimento nichilista, dobbiamo necessariamente trasformare la risposta di Heidegger su Paolo in una nuova domanda sull'apostolo. La domanda in questione, l'abbiamo già detto, passa per mettere in dubbio il presupposto di Heidegger, quello del suo ateismo di fondo, che lo porta a rifiutare il linguaggio ebraico di Paolo in quanto mitologico come parte della "rassicurazione" che egli stava combattendo. Mostrando come le categorie dell'espressività

ebraica non sia oggettivanti come quelle greco-ellenistiche, ma semmai relazionali, dinamiche, penso che abbiamo infine raggiunto lo spiraglio per mettere quella stessa ebraicità al centro del prossimo passaggio della nostra ricerca. Posti il cosmismo e il nomismo ellenistici, il mondo della rassicurazione dal tempo, e posti l'anticosmismo e l'antinomismo che Heidegger ha dedotto da un Paolo non-ebraico, e quindi con essi il mondo dell'accettazione del tempo, c'è la possibilità di pensare l'ebraismo e l'ebraicità di Paolo come facenti parte di un terzo mondo, di un terzo approccio all'Eterno e al tempo che, nella relazionalità sua propria, riesce a tenerli insieme?

Per seguire questo percorso, occorre tornare al punto di partenza, alla contrapposizione Legge-Grazia, al rapporto di fondo fra Paolo e il giudaismo, per verificare se davvero esso si costituisca come il paradigma della lotta religiosa, della contrapposizione, o se piuttosto ci sia un rapporto diverso, una necessità inalienabile, che rende inseparabili, relazionati ancora una volta, Saul e Paolo, il fariseo e l'apostolo e che come tale getta una luce diversa su quell'escatologicità fatta emergere da Heidegger come propria dell'esperienza di vita cristiana. Perché, lo si è visto, passando per questo Paolo scevro del suo ebraismo si giunge sì a ri-pensare il tempo, ma dell'eternità espressa in qualche modo dall'esperienza di vita dell'apostolo si perde ogni traccia.

Allo scopo di proseguire quindi secondo questo indirizzo critico, il prossimo autore a cui ci interesseremo sarà Hans Jonas, e lo sarà proprio all'insegna della contrapposizione con il maestro su questo punto, sull'indagine riguardo l'ebraicità di Paolo come base, e non come elemento alieno, della sua cristianità. Se da una parte quindi, Jonas continuerà a contrapporre Paolo all'ellenismo, e a quella comprensione del tempo che lo fa scomparire in un gioco di prestigio che mette al suo posto l'Eternità di un universale positivo, dall'altra questo autore si prodigherà nel discriminare l'apostolo anche dal nichilismo anticosmico e antilegalistico *tout court* che noi abbiamo riconosciuto in Heidegger e che lui inquadrerà come proprio effettivamente anche di un fenomeno culturale tardoantico, che però non sarà il cristianesimo, ma bensì lo gnosticismo in tutte le sue varianti.

Accettando quindi l'escatologicità come prerogativa dell'esistenza non solo cristiana, ma tardoantica in generale, Jonas distinguerà tuttavia tra più tipologie di essa, in base alle caratteristiche che i due pilastri, il Passato e il Compimento da cui e verso cui essa si affretta, dimostreranno di avere in una concezione piuttosto che in un'altra. La base di tutto sarà comunque l'applicazione del metodo ermeneutico heideggeriano ad un'altra lettera dell'epistolario paolino, forse alla più importante, ossia a *Romani*: qui infatti, emergendo il complesso rapporto fra Paolo e gli ebrei, che si configurerà come differente da quello con il mondo greco-ellenistico, Jonas trarrà lo spunto originario per le sue intuizioni innovative nella ricezione novecentesca dell'esperienza religiosa dell'apostolo delle genti.

La nuova domanda dunque, che apre al passaggio da Heidegger a Jonas è: in che rapporto stanno, veramente, l'escatologicità propria dell'esistenza cristiana e la radice ebraica del linguaggio con cui essa viene espressa da Paolo? Che rapporto, infine, fra Legge e Grazia?

## ***Capitolo 2. Paolo di Tarso nel pensiero di Hans Jonas: ripensare il concetto di libertà.***

### *2.1 Un'introduzione diversa al pensiero di Hans Jonas.*

“ Proprio l'aspetto storico mi ha reso viva la Bibbia. In quell'epoca si sviluppò in me una nozione che mi ha segnato tutta la vita, ossia che la Parola di Dio può echeggiare solo attraverso la voce umana. La voce sul Sinai, udita nel tuono da tutto il popolo, ciò che Mosè percepì e poi esprese in parole, ma soprattutto ciò che udirono i profeti – le loro affermazioni cominciano infatti sempre con le parole: 'Così disse Yahvè', e il modo con cui lo annunciarono furono per me l'esempio dei modi in cui il Divino si esprime sulla terra: nell'ispirazione dell'attimo in cui spiriti eletti da Dio odono la sua voce e trasmettono la sua volontà. E in quel mentre non dicono ciò che la massa desidera udire, ma annunciano con grande rischio ciò che nessuno vorrebbe udire e che scandalizza chiunque. Arrivano con qualcosa di nuovo che di solito turba ed è sgradevole, non una predica domenicale ma qualcosa che irrompe nel corso delle cose sconvolgendolo, per strappare gli esseri umani al loro comportamento incallito o distratto, inumano nei confronti del prossimo ”<sup>99</sup>

Forse non è auspicabile incominciare a parlare di un autore citando una qualche frase ispirata della sua autobiografia, ma nel caso di Hans Jonas l'estratto delle sue *Memorie* riportato qui sopra ha un valore fondamentale, in quanto è in un certo senso una sintesi, un sunto, di quello che è secondo noi il suo programma filosofico. Qui Jonas ci dà una definizione di che cosa fosse per lui la figura e il ruolo del profeta nella società e nella storia umana, e ci pare subito evidente, alla luce della natura degli scritti che negli anni la sua mente ha partorito, che egli pensasse e volesse intensamente questo ruolo per sé, nel suo tempo. Tutto ciò con i dovuti distinguo: Jonas non si ritiene certo la voce di Dio nel Novecento, tant'è vero che, solo poche righe sopra rispetto a quelle qui riportate,

---

<sup>99</sup> Hans Jonas, *Memorie*, il Melangolo, Genova 2003, pp.57-58.

egli confessa che già allora, all'inizio della sua carriera filosofica, quando incominciò ad approcciarsi così alla Bibbia, era divenuto evidentemente ateo.<sup>100</sup> Ma il suo intento rimane appunto *profetico* nel senso sopra descritto, in quanto egli studia la filosofia e la teologia, riflette sulle testimonianze del passato, allo scopo di ricavare qualcosa per scuotere il suo tempo, il suo presente, impantanato in uno spaesamento fatalmente incamminato verso un epilogo drammatico.<sup>101</sup> Il profeta è colui che, additando l'alterità di Dio, svela la non-rilevanza e la vanità delle cose umane, che mette in dubbio la logica delle cose del mondo, nel nome della quale l'uomo si perde e si spende in imprese spesso inutili e spesso mortali. Il profeta è chi pone all'uomo la domanda su chi egli effettivamente sia, che lo mette di fronte alla necessità di ripensare e ricercare la sua autenticità. Ed è questo che Jonas vuol fare, e quindi è ben comprensibile già a questo livello della nostra analisi dell'autore il suo interessamento, la sua infatuazione per la filosofia heideggeriana e per il personaggio stesso che a essa stava dietro, e che per molti versi la faceva vivere del suo carisma personale.<sup>102</sup>

Come Heidegger, Jonas riconosce come sia vitale ritornare alle radici, dell'etica come dell'ontologia, per risemantizzare i concetti che stanno al centro di queste due discipline, per trasformare di nuovo la filosofia in una prassi capace di rinnovare e orientare la vita degli esseri-umani, come la teoria in cui essa si è fossilizzata nei secoli non è stata in grado di fare. Suggerito in qualche modo proprio da Heidegger<sup>103</sup>, Jonas individua l'avversario di questa impresa nella logica e nelle categorie del pensiero greche (in quella che lui personalmente chiamerà *greicità*), sopravvissute al mondo che le aveva contestualmente generate e che ora strangolano, da sempre, il mondo nuovo che si è aperto dopo di esso, con la rottura operata dal cristianesimo.

---

<sup>100</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>101</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pp.335-340

<sup>102</sup> Cfr. Hans Jonas, *Memorie*, op. cit., pp.92-93

<sup>103</sup> Nonostante sia evidente come l'idea di Jonas di fare oggetto polemico della sua ricerca la logica greca abbia le sue radici nell'insegnamento heideggeriano, è innegabile che il maestro sia molto più ambiguo sulla faccenda rispetto all'allievo. Non si può infatti non considerare come, nonostante la stigmatizzazione originaria nei seminari su Paolo e quella di ritorno in *Essere e tempo*, la logica e il pensiero greci siano approfonditamente ripresi con interesse proprio da Heidegger, in svariate serie di lezioni intermedie fra quelle due opere.



Infine, come Heidegger ancora, Jonas ritiene che l'esperienza di vita religiosa, contenuta nelle testimonianze e nei lasciti dell'alba dell'era cristiana, sia in grado, se sottoposta alla giusta ermeneutica, di "far parlare" l'esistenza stessa e quindi che in essa sia dunque possibile rintracciare una soluzione, una via d'accesso percorribile per indagare la vera autenticità dell'essere-umano.

È abbastanza evidente, insomma: Jonas, esattamente come il suo maestro, e proprio per questo si costituisce come suo discepolo, ritiene che la crisi del senso patita dall'esistenza nel presente sia dovuta alla sterilità delle strategie di rassicurazione e alienazione che la logica greca, in duemila anni di metafisica e più, ha messo in campo per mettere al sicuro l'uomo da se stesso. Ancora una volta quindi, l'accusa per la filosofia è quella d'aver "rassicurato" l'uomo, allontanandolo dalla vivificante tensione esistenziale che gli è invece propria. Lo scopo dell'impegno filosofico di Jonas è quindi demolire tale decadente corpo di rassicurazioni, di teorie filosofiche che alienano e distolgono l'uomo dal suo *proprio*, per metterlo di nuovo di fronte a esso per una via di rinfocolamento e accrescimento di questa tensione esistenziale, di per sé già sintomo dell'insufficienza delle strutture di comprensione di se stessa che l'esistenza ha usato fino ad ora. Anche per lui, dunque, l'escatologicità della vita umana, quel "brivido per la fine" testimoniato e assunto su di sé dalla religiosità tardoantica, è un punto di partenza centrale. L'ideale sodalizio con Heidegger, che si intreccia comprensibilmente a quello con Bultmann, nella prima fase della vita di Jonas, è pertanto del tutto chiaro. Almeno in partenza, i due, stavano combattendo la stessa battaglia.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Al riguardo sono illuminanti le pagine dell'autobiografia sopra citata di Jonas riguardanti sia il primo incontro con Heidegger a Friburgo, che la loro più complessa collaborazione a Marburgo, alla quale si intrecciano anche le amicizie di Jonas in quel periodo con Bultmann e Hannah Arendt. Jonas racconta in tali pagine della vera dimensione di "incantamento" che contraddistinse dapprima il suo interessamento per Heidegger e la natura di "mistero" che la filosofia di quest'ultimo, all'epoca incentrata nella ricerca della verità protocristiana in Agostino fra le altre cose, ebbe per lui. Per quanto si evinca che ci sia voluto del tempo perché quell'alone misticeggiante abbandonasse la comprensione che Jonas aveva di Heidegger, fin da subito egli testimonia che gli fu presente inequivocabilmente il carattere fondamentale di quelle ricerche alla ricerca di una nuova essenza del cristianesimo e come quella, al di là dei dubbi, fosse per lui l'unica "filosofia in cammino" che fosse possibile trovare in circolazione. Cfr. *ivi*, pp. 71-72 e pp. 91-93

Tuttavia, sempre a partire da quella affermazione di Jonas sul profetismo, che abbiamo sopra ricordato, possiamo già intravedere il diffondersi di una crepa, lo spettro della futura rottura che si consumerà fra Heidegger e il suo allievo e la via che il parricidio prenderà, filosoficamente parlando, per compiersi. Jonas parla di profeti, parla di Antico Testamento, prima che di Nuovo e di apostoli.<sup>105</sup> L'autore si vuol sì contrapporre alla logica greca, al cosmismo e al nomismo ellenistici, ma non innestando la radice del suo ragionamento a partire dall'alternativa che il cristianesimo si sarebbe scoperto a essere rispetto a tutto questo, ma da quella che l'ebraismo, già da sempre era stato, nel suo doppio e continuo movimento di apparentamento e confronto critico con l'ellenismo. Riprendendo le considerazioni con cui abbiamo concluso il precedente capitolo, nella contrapposizione che Heidegger inscena fra dirompente scandalo cristiano e alienante logica greca, l'ebraismo viene sempre tacitamente sommato a quest'ultima, come epigone non problematica più di tanto di un mondo antico diverso, ma non alternativo a quello greco-romano. In Jonas emerge invece proprio l'ebraicità del cristianesimo come causa ultima dell'alternatività totale di questo alla greco e alle sue categorie di pensiero. È questo il motivo per cui quasi tutte le opere di Jonas, dalle prime interessate alla ricerca ermeneutica riguardo al mondo tardoantico, che alle ultime lanciate su tematiche bioetiche alla volta del futuro, iniziano significativamente con un sempre rinnovato riepilogo dell'archetipico confronto che già da sempre l'approccio greco e l'approccio ebraico hanno inscenato assieme, nel loro reciproco compenetrarsi, e come alla fine il cristianesimo non sia stato che l'estrema conseguenza, dal punto di vista ebraico, di questo confronto, un possibile punto

---

<sup>105</sup> Ancora nella sua autobiografia, nei capitoli che raccontano il doppio percorso di apparentamento e continuo distanziamento dal circolo heideggeriano di Marburgo, Jonas fa riferimento a lui e a Hannah Arendt come gli unici due del corteggio del maestro che incominciarono da subito a trovare peculiarmente odiosa la "devozione arrogante" manifestata dagli altri studenti nei confronti di Heidegger, e che proprio per questo forse si avvicinarono significativamente a Bultmann e alla sua personalità sicuramente meno carismatica e per questo più disponibile ad una collaborazione e ad un rispetto reciproco migliori. Nel raccontare gli aneddoti e lo spaccato dei seminari bultmaniani, che significativamente aprirono per primi a Jonas la scena sul tardoantico più di quanto Heidegger avesse mai fatto nelle sue lezioni, e che ricollegarono in tutta la sua importanza la radice ebraica del cristianesimo agli scritti del nuovo testamento, lui e la Arendt parteciparono e si distinsero sempre in una grande consapevolezza della loro personale "ebraicità", che comunque venne accolta positivamente da Bultmann e dagli altri studenti partecipanti al suo circolo. Si manifesta quindi palpabile, fin da questo punto del racconto biografico, la tensione e la distanza che sulla sua personale "questione ebraica" scava lentamente e inesorabilmente la trincea fra Jonas e Heidegger. Cfr. *ivi*, pp. 92-94

d'arrivo a cui l'ebraismo postesilico giunse perché stimolato e spinto dal confronto con l'ellenismo.<sup>106</sup>

Il punto di partenza è sempre quello, dunque: la formazione del paradigma greco, la scelta propriamente greca dell'esistenza (con le condizioni materiali da cui essa sorse in quanto auto-comprensione spirituale di una data fase della storia), il suo conseguente crollo, e il parallelo nascere, il parallelo conservarsi e rinnovarsi del filone di riflessione ebraica, fino all'esplosione finale di una crisi reale e spirituale che culmina nell'auto-conoscersi dell'esistenza in nuove forme di mitologia e filosofia, di cultura (e come vedremo, queste saranno sia i cristianesimi che gli gnosticismi, dall'altra parte). Paolo, in questo scenario, rappresenterà l'estrema consapevolezza della maturata insufficienza del pensiero greco vista da un punto di vista ebraico, ed è in un certo senso una possibilità abissale e definitiva, dirompente, dell'ebraismo stesso al culmine del suo confronto con l'ellenismo e dunque con se stesso in questo confronto.

Anche gli studi "gnostici" di Jonas, che fanno da ampio e profondo spartiacque fra la sua primissima produzione schiacciata su Heidegger come stile e tematiche, e la seconda definitivamente autonoma, rientrano ancora una volta in questo schema di contrapposizione alla grecità attraverso un riavvicinamento del cristianesimo alla sua radice ebraica, in quanto la gnosi viene indagata e chiarificata in un meccanismo di doppia contrapposizione di essa tanto al mondo greco che l'aveva preceduta, che a Paolo che ne era stato concorrente.<sup>107</sup> Grazie al colpo di ritorno di questa operazione, l'identificazione della logica del pensiero (e dell'immaginario) gnostico, là dove un tempo c'era stata solo ambiguità e confusione fra quella greca e quella propriamente cristiana, il cristianesimo verrà appunto sospinto di nuovo verso la sua radice ebraica e verso la sua specifica genealogia di riferimento, e quindi si delinearà più chiaramente e con sorprendente

---

<sup>106</sup> Si vedano al riguardo le prime pagine di *Hans Jonas- la libertà umana in mondi dai confini dilatati e non certi*, di Angela Michelis, che costituisce la postfazione all'edizione italiana di *Problems of Freedom*. Cfr., Hans Jonas, *Problemi di Libertà*, Aragno, Torino 2010, pp.219-22

<sup>107</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano 2010, pp.773-776

efficacia una logica che gli è propria in quanto tale. Insomma, più di qualunque altra sua produzione, saranno le opere sulla gnosi, in tutta la loro originalità, a definire una volta per tutte l'essenza del cristianesimo come la sua intrinseca ebraicità, proprio nel confronto produttivo con il variegato, ma idealmente unitario, panorama gnostico.<sup>108</sup>

Fatto questo primo confronto fra Jonas e Heidegger, in merito al *background* culturale di partenza rispetto alla loro comune ricerca dell'autenticità umana nel pensiero religioso, appare evidente come il nostro presente studio sull'influenza del pensiero paolino nel Novecento, alla luce dei problemi messi in luce alla fine del precedente capitolo, abbia bisogno di vertere appunto dal maestro al discepolo, e nello specifico come sarà inevitabile passare in rassegna i vari momenti attraverso il quale si compirà l'ennesimo parricidio nella storia della filosofia e dell'ontologia occidentale. Infatti, se Heidegger aveva messo in evidenza l'escatologicità peculiare della vita cristiana intesa da Paolo, ma sostanzialmente l'aveva contrapposta all'immaginario ebraico in cui essa era ancora espressa, Jonas, pur conservando l'intuizione del maestro, andrà oltre e più a fondo, estendendo l'analitica esistenziale alla dogmatica e alla mitologia proto-cristiana, in modo da estrarre da essa le condizioni di possibilità di quell'escatologia stessa, discriminandola in tal modo dalle altre sviluppatesi parallelamente nella tardoantichità.

Contemporaneamente, è nostra ferma convinzione che sarà proprio Paolo, indagato sì ancora una volta nel suo esser rivoluzionario rispetto al mondo greco, ma riscoperto proprio per questo nella sua ebraicità di fondo, l'arma con cui Jonas si renderà autonomo, e significativamente nemico di Heidegger e della sua proposta etico-filosofica. Appare infatti evidente che Jonas, strada facendo, arriverà a delineare una totale sovrapposibilità della tardoantichità al suo presente: così come la gnosi e il cristianesimo di Paolo (nonché l'ebraismo erede della distruzione del secondo tempio) furono le due risposte al crollo dell'ideale greco di vita, Heidegger e Jonas divengono in prospettiva

---

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, pp.202-203

gli epigoni di quelle due alternative fondamentali, dopo il corrispondente crollo delle certezze filosofiche della modernità culminate in Hegel.<sup>109</sup>

Per concludere questa panoramica introduttiva sul nostro interesse per Hans Jonas, dunque, non resta che indicare la strada che prenderemo per approfondire la questione. Così come, grazie a Paolo e all'esperienza di vita cristiana, Heidegger aveva risemantizzato il concetto di tempo, Jonas procederà a fare lo stesso con quelli di libertà e di volontà, producendo lungo la stessa via una differente proposta di secolarizzazione dell'etica cristiana delle origini. L'idea sarà appunto di ricavare da Paolo e dal proto-cristianesimo sì un'ideale di vita escatologico in larga parte simile a quello rinvenuto da Heidegger, ma contemporaneamente di ricollegare lo stesso al linguaggio ebraico che è suo proprio, trattando quest'ultimo come auto-comprensione e auto-rappresentazione di quell'escatologicità. Quest'ultima dunque, l'esperienza di vita cristiana, cambierà decisamente di segno grazie a questo ricongiungimento con il suo proprio linguaggio, e nel distinguersi dall'elaborazione scevra d'ebraismo, in guerra con il linguaggio ebraico, individuata come possibilità ermeneutica da Heidegger, la rivelerà come l'alternativa, l'avversaria, anche storicamente determinata alla realtà di Paolo: la gnosi.

Ora la sua proposta filosofica capitale di Jonas, la sua nuova prassi ed etica infine totalmente contrapposta a quella di Heidegger, troverà pieno compimento molto più tardi solo nel *Principio Responsabilità*, ma a nostro parere le radici di essa, le tracce del suo svilupparsi sono sparse fin dall'inizio in tutto il *corpus* jonasiano, fin dalle sue prime opere. Per questo tenteremo di dare una luce sulla logica generale che emerge riguardo al nostro problema, dando uno sguardo sintetico (teoretico dunque, e non storico-filosofico) alla produzione di questo autore, nella convinzione che, in fondo, come Heidegger stesso, anche Jonas abbia sempre ri-pensato la stessa idea. La domanda, teoretica, di partenza, con la quale Jonas indaga e interroga Paolo, è dunque primariamente questa:

---

<sup>109</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo Gnosticismo*, op. cit. , pp.337-340 e p. 354-355

come si dà la libertà, nella vita e per la vita umana?<sup>110</sup> Questo il problema di Jonas, questo lo specifico punto di vista dal quale egli si confronterà con la condizione umana, questa l'idea che egli penserà per tutta la vita.

## *2.2 Il punto di partenza di una nuova ricerca nella ricezione agostiniana di Paolo di Tarso: nota metodologica e direzione dell'analisi.*

L'inizio dell'avventura ermeneutica di Jonas inizia pienamente nella scia di Heidegger e in quella di Bultmann, ma coerentemente con quanto abbiamo detto nella breve introduzione del presente capitolo, già qui, all'incominciare della ricerca jonasiana, troveremo presenti in germe le domande e i distinguo che condurranno l'autore, ben presto, tanto lontano dal suo maestro più eminente.

Nel 1930, quindi solo tre anni dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, a chiusura del prolifico decennio in cui Heidegger si era occupato, in una parabola crescente, di Paolo ed Agostino, Jonas esordisce con uno scritto di fondamentale importanza, che mostra in forma acerba ma già eloquente tutto ciò che lo rende attratto ma che al contempo lo dividerà, sul lungo termine, dalla deriva presa dal suo mentore. Lo scritto in questione è una sorta di appendice ai corsi heideggeriani su Agostino, in quanto sarà proprio quest'ultimo il soggetto dell'interessamento jonasiano. Allo stesso tempo, tuttavia, il lavoro di Jonas sarà una sorta di integrazione a quello di Bultmann, l'altra grande presenza alle sue spalle in questo periodo, in quanto si presenterà a tratti come un appendice alla sua vasta opera di demitizzazione del Nuovo Testamento e di riflessione sulla possibilità di secolarizzare in qualche modo le categorie proprie dell'espressività cristiana delle origini.

L'opuscolo di Jonas, dal titolo *Agostino e il problema della libertà* (e il sottotitolo "Studio filosofico sulla disputa pelagiana") si propone di indagare la ricezione che il vescovo di Ippona

---

<sup>110</sup> Cfr. Hans Jonas, *Problemi di Libertà*, op. cit. p. 215

ebbe di un controverso passo della *Lettera ai Romani* di Paolo, e le successive modificazioni di tale lettura, sospinte dalle necessità teologiche e politiche a cui era sottoposto Agostino nella sua lotta con le varie eresie che minacciavano la stabilità dell'ancora nascente dogma cristiano. Il passo di Paolo in questione è *Romani 7, 7-25* e, come vedremo, nel tempo Agostino attribuirà la soggettività e il dramma espresso in tale brano ora alla realtà propria dell'*uomo sotto la legge* ora a quella dell'*uomo sotto la grazia* che, lo ricordiamo, erano nella lettura di Galati fatta da Heidegger due entità ormai separate da una rottura, da una *conversione*, totali. Quella che apparentemente non sembra altro che una tutto sommato trascurabile disputa dogmatica, finalizzata a premiare una concezione della chiesa e del suo ruolo nel mondo piuttosto che un'altra, grazie al metodo dell'analitica esistenziale e alle idee della demitizzazione bultmaniana, aprirà l'abisso di una questione molto più importante, che poi sarà quella principe di tutte le riflessioni di Jonas per molti anni. In quel passo infatti, Paolo non fa altro che risemantizzare pesantemente le idee di *libertà* e di *volontà*, sconvolgendo l'assetto antropologico e cosmologico proprio del mondo ellenistico da cui egli stesso in un certo senso proveniva, portando alle estreme conseguenze una discussione interna all'evolversi della categorie di auto-comprensione dell'esistenza proprie dell'ebraismo farisaico a cui egli aderiva. La ricezione di Agostino, in questo senso, è fondamentale perché mostra come le varie concezioni della libertà e della volontà, e conseguentemente le concorrenti idee e possibilità del rapporto dell'uomo con se stesso, con il mondo e con il divino, ritornino a contestarsi e a compenetrarsi nella dialettica sincretistica propria degli ultimi secoli della tardoantichità, all'alba del medioevo.

Come per Heidegger dunque, Agostino si trova come Paolo a combattere con il linguaggio e le categorie greche, perché il suo fare i conti con le eresie e le istanze religiose dell'epoca è principalmente questo, ossia reagire e prender le misure a differenti concezioni del divino e dell'uomo che si sovrappongono pericolosamente a quella cristiana. L'innovazione nella lettura di

Jonas tuttavia, per via della sua “riscoperta” interessata dell’ebraicità di Paolo nel dibattito precedente a questo (quando l’idea cristiana di libertà e di volontà s’era effettivamente formata come famigerata “pietra di inciampo” rispetto alla logica greca)<sup>111</sup> è quella di contestualizzare lo stesso Agostino come protagonista di quella confusione sincretistica tardoantica e quindi come uno dei principali artefici della trasformazione in senso oggettivante delle originarie intuizioni proto-cristiane circa l’autenticità dell’essere-umano.<sup>112</sup> La peculiare concezione di Dio, l’antinomismo e l’anticosmismo cristiani che Heidegger aveva riconfermato nella lettura del decimo libro delle Confessioni, si manifesteranno quindi non come il proseguo naturale della riflessione di Paolo, ma come un tradimento o comunque un deviare da essa.

Nell’analisi di Jonas, dunque, ci sono tre livelli di presentazione e ricezione della problematica della libertà: la sistemazione concettuale greca (presentata brevemente nella prima parte dell’opera) che va verso la sua decadenza con il crollo del mondo della polis (il cosmismo e il nomismo della “rassicurazione”); il dibattito interno all’ebraismo, sollecitato appunto dal confronto con l’ellenismo, che esplode infine nella rivoluzione paolina del sentire religioso; e infine l’età del grande spaesamento, in cui la logica greca e quella ebraico-cristiana tornano ad affrontarsi e ad apparentarsi, al tempo di Agostino, che quindi è propriamente un figlio di questo sincretismo e come tale un occultatore e un travisatore dell’originalità del messaggio paolino. Tale terza fase, tale età esistenziale dello spaesamento, più tardi, troverà pieno chiarimento nella riflessioni di Jonas sulla natura e lo sviluppo del pensiero gnostico, ma almeno per il momento tenteremo di seguire la linea di sviluppo della ricerca dell’autore, non anticipando in modo fuorviante, determinate teorie che rimangono le conclusioni e non i presupposti del suo lavoro sulla religiosità tardoantica.

---

<sup>111</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, Morcelliana, Brescia 2007, p.37

<sup>112</sup> Abbiamo già visto nel capitolo su Heidegger come le tradizionali interpretazioni della teologia liberale, anche nel caso di Harnack, pur riconoscendo l’ambiguità di Agostino fra filosofia greca e pensiero cristiano, razionalizzano tale ambiguità secondo una direzione di senso non solo differente da quella di Jonas e il suo maestro, ma proprio nel senso che essi vogliono combattere.



Questo intento di correttezza metodologica, va però sposato con la consapevolezza che per motivi d'opportunità e di ricerca, Jonas, perlomeno in questa prima opera da cui incomincia formalmente la sua ricerca e la nostra su di lui, restringe al massimo il chiarimento dei suoi presupposti ermeneutici, rimandandolo alla stesura di quelle successive.<sup>113</sup> Per intenderci, nell'opera su Agostino, l'introduzione presenta già un'esposizione sintetica dello scontro concettuale che l'autore intravede fra stoicismo e cristianesimo, ma esso presuppone di fatto ciò che solo più tardi, nell'opera sulla gnosi tardoantica, verrà portato a termine compiutamente, ossia il più profondo e originante conflitto fra le genealogie di pensiero della grecità e dell'ebraismo. Pertanto, non potremo esimerci dal colmare le lacune e gli spazi vuoti del ragionamento iniziale sulla scorta di rivelazioni che, dal punto di vista cronologico, saranno ad esso solo successive a questa prima esposizione del problema. Opereremo però questa necessaria anticipazione e giustapposizione di alcune parti del pensiero jonasiano limitandoci soltanto alla questione del rapporto del pensiero greco con quello ebraico-cristiano, rimandando invece ad una fase successiva dell'analisi le intuizioni specifiche sul mondo gnostico, in quanto esse sono per noi anche concettualmente e logicamente successive nel percorso di Jonas. Non mancheremo comunque di volta in volta di datare il passaggio inserito retroattivamente rispetto all'opera originale del 1930. Segnalo infine, prima di incominciare l'analisi, che utilizzeremo come una sorta di glossario e di testo a fronte non heideggeriano alcune parti degli appunti di Jonas raccolti in *Problemi di libertà*: se bene assolutamente tardo rispetto alle opere citate fin'ora (tutte scritte fra gli anni trenta e quaranta in una sorta di "epopea" jonasiana del tardoantico), tale raccolta di lezioni è di certo una risistemizzazione in lingua disambiguata di questa prima pubblicazione su Agostino, integrata con

---

<sup>113</sup> Sia nell'introduzione all'edizione italiana di *Agostino e il problema paolino della libertà*, che ancora per bocca di Jonas nella sua autobiografia, viene ricordata la complessa vicenda della pubblicazione di questa prima ricerca, alla fine risolta solo dall'intervento di Bultmann, ed essa viene comunque inquadrata a sufficienza nella complessità degli studi che Jonas aveva già intrapreso sul tardoantico e che da lì a poco avrebbero visto sorgere le sue opere sulla gnosi. Cfr., Hans Jonas, *Memorie*, op. cit. pp.98-10 e Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit., introduzione.

ciò che fu fatto mancare a suo tempo da problemi di tempo e dalle esigenze dell'editore nonché dell'ambiente in cui esse fu partorita.

### 2.3 *Grecità e mondo ebraico a confronto sul problema della libertà umana.*

Tornando quindi ad Agostino, l'opera di Jonas si apre con una riflessione su ciò che è la libertà umana nell'ambito della Grecità, ossia del mondo culturale e oggettuale prodotto dalla scelta dell'esistenza scaturente dalla situazione storica della società delle polis, e in cui essa si è al contempo auto-compresa e auto-affermata, con un'attenzione particolare per tutto questo in relazione all'ideale etico dello stoicismo. Secondo la concezione greca, il *cosmo* è un tutto autoregolato e autosufficiente, retto razionalmente da un *logos* che è presente anche nell'essere-umano: in virtù di questa somiglianza e di questo collegamento, l'essere-umano può di conseguenza apparentarsi con il cosmo e realizzarsi in esso come parte consapevole dell'insieme.<sup>114</sup> All'interno del cosmo, certo, coesistono in linea massimamente generale due ordini, due fasce di realtà: l'*Eterno*, ossia la parte spirituale e invisibile, originaria e sempre uguale di esso; e il *temporale*, ossia il caduco, il materiale, che vive di riflesso all'*Eterno*, in un continuo moto di rievocazione e avvicinamento al nucleo immortale che si costituisce come sua origine immota. Insomma, la massima platonico-plotinica secondo cui "il tempo è la mobile immagine dell'immobile eternità" (anche nella traduzione diversa che direbbe che il cielo, e non il tempo, è tale immagine dell'eterno) descrive perfettamente il sentire greco riguardo la cosmologia. L'antropologia e la psicologia greca, di conseguenza, seguono le stesse idee e conducono alla loro realizzazione nella società umana: l'uomo, a metà fra le due dimensioni, perfettamente inserito al centro del cosmo, deve mettere a sistema la sua parte materiale e temporale in modo che essa sia al servizio ed evochi continuamente la sua parte eterna e spirituale, che coincide con quel *logos* che lo rende consimile al cosmo, ossia la

---

<sup>114</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit., pp.201-202 e pp.206-207.

sua ragione, la sua razionalità.<sup>115</sup> La parabola di auto-comprensione greca, molto sommariamente qui descritta, ricade infine sulla vita politica: la città è l'enclave, la comunità rituale all'interno della quale l'uomo esercita il suo potere "sistematore" sulla realtà, la nicchia di temporalità che egli converte in autentico specchio dell'eternità.<sup>116</sup>

Per quanto dunque attraverso i cambiamenti della storia, la logica greca rimane salda su queste fondamenta e su questa idea che il particolare, e il temporale, la quotidianità e l'individualità dell'essere umano, siano al servizio dell'universale positivo della specie, ossia la ragione, che ricollega l'uomo al piano di perfezione cosmica che sempre si dà secondo regole eterne e immutabili. In questo schema, l'uomo e il divino si vedono quindi apparentanti nella loro opera di educazione e di imposizione sulla riottosità del mondo, di ciò che è altro: il tempo, infine. Lo schema fisso è: uomo e dio (consimili per il *logos*) contro il mondo, che come tale è l'Altro, lo spaesamento e la potenza della Natura incompresa e non razionalizzata, non dominata. Il *proprio* dell'essere-umano coincide, sebbene a grado differente, con il *proprio* divino, e non è alla fine che la ragione. La felicità dell'uomo, come la sua libertà, il suo senso, stanno nell'esser limitati e sottomessi solo da e a questo *proprio*: l'obiettivo è rendersi autonomi e indipendenti dagli stimoli esterni e proprio per questo perfettamente conformi e sottomessi al proprio limite ontologico, che è quello di un essere razionale che guarda all'Eterno e in virtù di questo vive e si realizza nel temporale.<sup>117</sup>

Questo grandioso progetto razionale era originariamente un movimento di concerto di tutto un popolo, di una cittadinanza che realizzava tale ideale nel primato dell'*ethos* della polis. Nelle opere successive sulla genesi della sensibilità tardoantica, Jonas seguirà con dovizia di particolari le

---

<sup>115</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , pp.38-39.

<sup>116</sup> Cfr. Hans Jonas, *Problemi di libertà*, op. cit. , p.24

<sup>117</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , p.39

modificazioni che il mutare delle condizioni socio-politiche implicheranno per il costrutto culturale greco, ma qui non è né la sede né il caso per scendere nei dettagli.<sup>118</sup> Basti che in un percorso di autoconservazione e autoassicurazione rispetto al cambiamento degli scenari storici, la greicità sopravvive evolvendosi secondo la sua interna logica, e l'enclave della razionalità e dell'autonomia umana, dopo che la polis non esisteva più per incarnarla, diviene invece l'interiorità stessa dell'essere-umano rispetto allo spaventevole e mutevole, massimamente irrazionale, mondo globalizzato dei regni ellenistici prima e dell'impero romano poi.<sup>119</sup> Lo stoicismo, rispetto alle altre scuole filosofiche ellenistiche, è quello che per Jonas rappresenta il massimo grado di evoluzione concettuale e al contempo il canto del cigno della sensibilità propria della Greicità: secondo l'etica stoica, l'essere-umano deve ritrarsi e rifuggire il mondo, costituendosi come alterità rispetto a lui, e rintanarsi solo nell'enclave di ciò che gli è proprio, ossia la propria interiorità razionale.<sup>120</sup> Da questa posizione salda e sicura, l'essere-umano può guadagnare uno sguardo d'insieme sulla generale razionalità del cosmo e della storia (percepita ancora come "natura")<sup>121</sup>, e comprendersi come parte integrata del tutto e come tale ritenersi realizzato e quindi compiere la sua ricerca della felicità mondana nel migliore dei modi. C'è una totale compenetrazione, quindi, fra natura e divinità, che nell'immagine dell'Anima del mondo sono ormai identificate, e tale compenetrarsi passa e si serve in modo principe proprio dell'esistenza umana.

A questo punto del ragionamento, che ci ha mostrato la parabola propria della logica greca in uno sguardo d'insieme sulla sua storia, e che si ripeterà uguale anche nell'*incipit* di molte altre opere dell'autore<sup>122</sup>, Jonas fa emergere la rottura e l'alternativa rispetto a questo modo di pensare, ma

---

<sup>118</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , p.200

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, pp.201-202 e Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , p. 37

<sup>120</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>121</sup> Riguardo alla concezione della storia come natura o fatto comunque cosmologico presso la civiltà greco-romana, si veda R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, p.25

<sup>122</sup> La riflessione sulle dinamiche con cui nasce e si costituisce nello spazio oggettuale del mito e della filosofia la visione del mondo greca, con l'osservazione delle progressive fasi di cambiamento e apparentamento di tale concezione

diversamente rispetto a ciò cui c'aveva abituato Heidegger, essa non è contenuta direttamente nell'emergere del cristianesimo, ma piuttosto nella concorrenza che l'ebraismo, già da prima, costituiva rispetto al mondo ellenistico.<sup>123</sup> Il pensiero ebraico, e l'ebraicità quindi come tale, partivano da presupposti di comprensione del mondo completamente differenti da quelli greci, e si costituiva quindi, nella lettura di Jonas, come una diversa scelta dell'esistenza rispetto a se stessa, che privilegiava un'altra concezione del *proprio* dell'essere-umano.

Per il pensiero ebraico, infatti, il mondo non è affatto un tutto autosufficiente e autoregolato, ma è il frutto di una specifica Creazione da parte di un Dio che si costituisce quindi da subito come Altro, come protagonista totalmente alternativo rispetto al Creato stesso. Non c'è quindi alcuna idea della sacralità e della venerabilità del mondo e del cosmo, se non in relazione al collegamento che la *creazione*, nel suo continuo portarsi a termine, lega queste grandezze a Dio, che solo si costituisce come eternità non integrata, ma alternativa alla temporalità del mondano che comunque da Lui dipende.<sup>124</sup> Nella compagine della Creazione, di questo mondo che si costituisce come dipendente e accidentale rispetto alla volontà di Dio, è compreso anche l'essere-umano, che di certo è il principe e il migliore fra tutti gli abitanti del Creato, ma di esso fa pur sempre parte. Tuttavia per quanto permanga la relazionalità di tipo creaturale a riunire l'uomo al suo Creatore, essa in questo caso è arricchita, nella concezione biblica, dall'idea che l'uomo, rispetto a tutte le altre creature, sia stato creato a "immagine e somiglianza" di Dio.<sup>125</sup> Tale collegamento privilegiato, tale essere omologo

---

con i mutamenti storici ad essa sottostanti, si ripete pressoché uguale sia nell'opera su Agostino, che nelle due opere sulla gnosi, sia persino nella prima parte de *Il principio Responsabilità*, che incomincia significativamente con un riferimento al coro dell'Antigone.

<sup>123</sup> Per essere precisi, occorre sottolineare che nell'opera su Agostino la faccenda della contrapposizione fra il mondo greco (qui incarnato dallo stoicismo) e quello ebraico sulla dinamica della libertà, viene effettivamente impostata come un confronto fra grecità e cristianità così come aveva fatto Heidegger, ma a differenza che con l'opera del maestro, qui è già chiaro che Jonas sottintende da una parte la genealogia platonica e aristotelica della prima entità culturale e dall'altra quella squisitamente ebraica, e specificatamente farisaica, di Paolo. Non si spiegherebbero altrimenti i riferimenti fra le righe, ma vitali e fondanti, dell'analisi al libro della *Genesi*, e alle categorie di pensiero ebraiche quali quelle di Creazione e Peccato, nonché di Volontà. Tutta l'esposizione verrà poi riscritta, con l'esplicitazione di quanto sottaciuto o solo accennato precedentemente, nel già citato *Problemi di libertà*, che è una sorta di allargamento della prima opera su Agostino. Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , pp.44-45 e Hans Jonas, *Problemi di libertà*, op. cit. , pp.132 e seguenti

<sup>124</sup> Cfr. Hans Jonas, *Problemi di libertà*, op. cit. , pp.109-111

<sup>125</sup> *Gen 1*, 26

dell'uomo rispetto a Dio, tuttavia, non va pensato nei termini greci: il *proprio* dell'essere-umano non è il *logos* razionale qui e come tale esso non concede di assommare l'uomo a Dio in un'equazione che li contrappone insieme, come entità dominate dal versante razionale, al divenire turbolento delle passioni mondane.<sup>126</sup> Il fatto che l'uomo sia creato a immagine e somiglianza di Dio, nella visione ebraica, significa che egli è dotato della problematicità riconducibile alla libertà e alla scelta: l'uomo, rispetto alle altre creature che sono in una relazione univoca e diretta con il Creatore, può decidere se onorare e mettere a frutto tale relazionalità con Dio (facendo dunque il bene, ciò per cui è creato) o se rigettarla, contrapponendosi a Dio e rompendo la conformità con Lui (facendo il male, opponendosi alla sua natura creaturale e al giusto rapporto con Dio).<sup>127</sup> Anche se non lo nomina mai dunque, è evidente da questo ragionamento e da questa chiarificazione, che Jonas tende ad utilizzare niente meno che *Genesi 3*, il racconto universalmente conosciuto come quello de "Il Peccato originale", come nota di spiegazione del mistero originariamente narrato in *Genesi 1,26*, e già questo, in un certo senso, è un gesto estremamente paolino.

A veder bene, nella visione ebraica del problema, l'essenza dell'essere-umano coincide con la natura e con le possibilità del suo relazionarsi con Dio e in questo senso è proprio il dramma del giardino di Eden a fare da sintesi estrema, perennemente già data e altrettanto travisata, della questione sull'identità dell'essere-umano. Nel giardino di Eden, vi sono tre destinazioni fondamentali stabilite da Dio riguardo all'uomo, che sono rispettivamente la *vocazione* dell'uomo (si deve occupare del giardino e delle creature di esso per Dio), il *permesso* (tutto nel giardino è permesso, da Dio, all'uomo) e la *proibizione* (egli deve rimanere l'uomo, non deve usurpare le prerogative di Dio, mangiando dal determinato albero sacro). Significativamente dunque, il peccato originale in tal senso non si articola come una caduta nell'ignoranza da una precedente posizione di saggezza da età dell'oro come poteva essere nel mondo greco, ma semmai come un tuffo in un

---

<sup>126</sup> Cfr. Hans Jonas, *Problemi di libertà*, op. cit., pp. 111

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, pp.113-114

autonomia nichilistica per via di un primo e fatale discorso non con Dio, ma su Dio, portato avanti per l'occasione dal Serpente (*la più astuta delle creature di Eden*, quasi l'alterego di un teologo liberale in questo contesto), con l'abbandono di un iniziale status di fiducia reciproca fra Dio e l'uomo.

Assecondando Jonas lungo questa via, si evince che l'asse del ragionamento dunque, fin dall'idea di creazione, alla peculiare concezione dell'essere-umano e del suo rapporto con il divino, nel mondo ebraico, fa leva sulla categoria della *volontà* e su ciò che ne deriva.

La peculiarità della creazione dell'uomo da parte di Dio, il suo essere dotato della libera volontà per volgersi al bene e al male all'interno della relazione creaturale con Dio, avvicina e allontana allo stesso tempo l'essere-umano e Dio stesso, che non sono già due grandezze, ma due reali personalità.<sup>128</sup> Il *proprio* dell'essere-umano dunque nell'ebraismo è infine essere l'essere-umano stesso, ossia la creatura, è scegliere il bene, e quindi il rinnovarsi della conformità con Dio costituita dal riconoscimento della di lui divinità e libertà assoluta: è il rimanere in relazione. È accettare e far proprie le tre istanze del rapporto con il mondo alla luce di quello con Dio: vocazione, permesso e proibizione. Il peccato, di controbalo, si realizza in tutti quei comportamenti umani che vedono ad esempio l'uomo contrapporsi al mondo, alla creazione, quelle azioni e quei pensieri in cui egli si permette di mettere in discussione ciò che Dio ha creato e giudicato giusto: come tali, questi comportamenti, vedono l'uomo tentare di sostituirsi a Dio e rinnegare la natura e la situazione da questi concessa come autentico *proprio* dell'essere-umano. In sostanza, è peccaminosa qualunque lettura della situazione umana che metta fra parentesi anche una sola delle tre destinazioni fondamentali sopra descritte, ancora una volta: vocazione, permesso e proibizione (da Dio all'uomo).

---

<sup>128</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , pp. 773 e seguenti

Seguendo il ragionamento di Jonas, dando un'occhiata a quei libri della Bibbia che riflettono l'incontro e lo scontro fra il mondo ellenistico e la cultura ebraica, come l'Ecclesiaste o anche Giobbe, appare evidente come queste idee ebraiche si formino e si auto-comprendano proprio in questa situazione di prolifico confronto con il mondo greco, come alternativa polemica ad essa e che nell'ambito di questa alternatività siano riutilizzate e risemantizzate molte idee primariamente greche. In un certo senso, l'assioma greco che vedeva l'uomo e dio (inteso come la razionalità propria di un certo o di tutto il genere umano) contrapposti insieme al mondo (inteso come suprema alterità), è l'incarnazione concettuale di ciò che è il peccato per il mondo ebraico, in quanto quella stessa equazione è riscritta, secondo la Bibbia, con l'uomo e il mondo, uniti dalla comune creaturalità, contrapposti (o relazionati problematicamente) all'unica vera alterità costituita da Dio.<sup>129</sup>

La responsabilità dell'uomo greco, come quella dell'ebreo, sono pertanto entrambe nella compagine della mondanità e della temporalità, ma intese in maniera totalmente differente: in un certo senso la greicità mira a negare ciò che è propriamente umano per evocare in tale negazione un universale razionale preesistente (e in questo la lettura di Jonas equivale a quella heideggeriana), mentre l'ebraismo mira a richiamare l'uomo alla sua umanità proprio per rispetto ad un Dio che non nega la storia, ma si rivela in essa.

Solo seguendo quindi il compenetrarsi e il lottare di queste due grandezze culturali, di queste due scelte dell'esistenza, greicità e ebraicità, Jonas giunge idealmente a Paolo e al suo cristianesimo, che si presenta dunque come una definitiva possibilità dell'ebraismo stesso nel quadro di questo conflitto autoalimentato all'infinito dalla coerenza degli eventi storici che costringono le due dimensioni all'apparentamento forzato.

---

<sup>129</sup> Penso che sia del tutto evidente che, almeno nella sua concezione del cristianesimo paolino, Jonas come praticamente tutti i suoi contemporanei sia condizionato dalla lettura della teologia dialettica di Karl Barth. Cfr. ibidem.



In quanto ebreo Paolo è chiamato a essere-giusto, in quanto il suo Dio è giusto, e a tale scopo egli ha la Legge, ossia un ordinamento, un imperativo morale e rituale atto a ripristinare ad ogni passo la giusta conformità nel rapporto uomo-Dio. Nel rapporto con il mondo, con gli altri e con se stesso, l'ebreo deve continuamente rammentarsi chi è in quanto uomo, chi è Dio in quanto Dio e ribadire la giusta direzione del rapporto fra queste due entità relazionate nel tempo. Tuttavia proprio nella dimensione principe dell'autonomia e dell'autorealizzazione stoiche, l'interiorità umana, si consuma il dramma del fariseo Saul e di tutto il suo tempo letto dalla lente ebraica.<sup>130</sup> Il punto è che la legge morale greca è persuasiva, non imperativa: il male, qui, è perseguito solo da chi ignora dove stia il bene e quindi è portato a confonderlo con altre cose. Basta una giusta educazione per istillare nell'uomo la cognizione di cosa è male e cosa è bene e a quel punto la felicità umana è ad un passo: questa è la vera e propria logica della "rassicurazione". Per l'ebreo le cose sono diverse: il peccato, il male, sta proprio nel ritenersi giusti, nell'arrogarsi dei diritti rispetto a Dio, nel non rispettare la sua libertà e l'originarietà del suo giudizio sulla creazione e sulla creatura. Il fariseo può ben sapere (anzi: egli sa) cosa è bene e cosa è male, e quindi rispondere alle esigenze di un imperativo persuasivo alla greca, ma non potrà mai esser sicuro che al cospetto di Dio, che è onnisciente, non emerga che egli non adempie quell'imperativo per rispetto di Dio e della giustizia in sé, ma semmai per fregiarsi di tale adempimento e giudicarsi già da solo, per quello, giusto.

Insomma, il massimo del paradosso e del dramma si consuma proprio dove il mondo greco si riteneva sicuro, ossia nell'interiorità umana, in quando ivi si apre l'abisso dell'intenzione, al di là della questione cognitiva riguardo il bene e il male: l'ebreo nella sua interiorità non è altro che la *creatura* (finita, mortale, imperfetta) abbandonata a se stessa di fronte all'occhio onnisciente del *Creatore*.<sup>131</sup> Come fa, in tale frangente, a sapere se ha adempiuto la Legge, se è restato nel Patto, per rispetto a se stesso o a Dio? Come può sapere se ha adempiuto al suo ruolo di *creatura* rispetto

---

<sup>130</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , p.44

<sup>131</sup> Cfr. ibidem

al *Creatore*, o se l'ha piuttosto rigettato, arrogandosi egli stesso il diritto di giudicarsi? La risposta di Paolo è il dramma, lo sconforto, la disperazione, la definitiva bancarotta delle aspettative umane rispetto alla possibilità d'essere giusti davanti a Dio e quindi di salvarsi, di fondare di senso la propria vita con la conquista di una dimensione altra, dopo di essa, che la giustifichi e le dia un compimento.<sup>132</sup> Tale dramma, tale insufficienza e meschinità intrinseca, inevitabile, dell'uomo nella realizzazione positiva della sua relazione con Dio, è testimoniata e rivelata nella Croce di Cristo. Allo stesso tempo, tuttavia, la Croce di Cristo, in quanto seguita dalla resurrezione dello stesso, significa l'apertura redentrice di un Dio, riscoperto e riconosciuto nella sua libertà proprio grazie alla resa disperata dell'uomo, che garantisce la salvezza e la giustificazione non più secondo le *opere della Legge* appunto, ma per Grazia, e quindi gratuitamente e inspiegabilmente, scandalosamente, proprio perché Dio non deve dar conto del suo giudizio alla ragione del mondo e degli uomini.<sup>133</sup> La Legge e la sua insufficienza quindi, lungi dall'essere la propaggine di un mondo della rassicurazione abbandonato da Paolo, sono la radice, il presupposto necessario, per l'escatologia della vita in Cristo.

Il passo analizzato da Jonas, dunque, quel famigerato *Rm 7, 7-25*, non è che la testimonianza di questa condizione di dramma e insieme di salvezza che costituisce originariamente l'autocoscienza propriamente cristiana in Paolo: solo nella sua riconosciuta insufficienza, l'uomo scopre la libertà di Dio e quindi solo in quanto condannato sotto la legge, l'uomo è salvato sotto la grazia.<sup>134</sup> I due momenti non sono fasi, tipi, ere della condizione umana, dunque, ma momenti dialettici inseparabili che si fondano e si significano l'uno nell'altro così come i due significati della Croce, quello di

---

<sup>132</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , p.774

<sup>133</sup> *I Co 1, 22-25*

<sup>134</sup> Sarebbe a dire che *Rm 7, 7-25* e quanto segue non vanno letti come la cronaca di un passaggio di stati e di fasi nella vita del cristiano, ma appunto come fossero dinamiche dialetticamente connesse. Una frase drammatica come "Infatti io mi compiaccio della legge di Dio, secondo l'uomo interiore, ma vedo un'altra legge nelle mie membra, che combatte contro la legge della mia mente e mi rende prigioniero della legge del peccato che è nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?" viene interconnessa dalla professione di fede subito dopo citata "Grazie sia resa a Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore. (...)", ad una opposta che le si contrappone come completamento dialettico: "Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù, perché la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte." Cit., *Rm 7, 22-25* e *Rm 8, 1-2*

anatema per gli uomini e di compresente rivelazione della Grazia, fanno solo se colti assieme come li colse Paolo a Damasco.<sup>135</sup>

#### *2.4 Agostino e Pelagio: l'oggettivazione della volontà umana.*

Le carte sono disposte sul tavolo. Fin qui abbiamo esposto i presupposti ermeneutici dell'analisi jonasiana, che si sono già rivelati in tutta la loro familiarità e significativa differenza rispetto a quelli che animavano Heidegger.<sup>136</sup> Di fatto, nonostante essa sia sfumata, è anche già emersa la direzione fondamentale in cui Jonas spera di procedere per chiarire il significato dell'esperienza religiosa paolina: la vita cristiana dell'uomo sotto la Grazia si compenetra e si dà solamente come continuo superamento in atto della disperazione dello stato di soggezione impotente alla Legge e al fallimento in essa inscritto.

Questo equivale a dire che Paolo in quanto cristiano non è comprensibile se non a partire dalla sua ebraicità. Al di fuori di ogni concettualità greca, ed in contrapposizione ad essa, il peculiare pensiero farisaico di Paolo, eminentemente e polemicamente ebraico, è il pensiero cristiano secondo questa specifica lettura, e contrappone ad un dualismo di sostanze e di stati intesi oggettualmente e per questo inautenticamente (in modo mondano), una dialettica che tratta di movimenti e moventi, di quella dinamica paradossale che, rivelata nella Croce di Cristo e nella sua resurrezione, si ripercuote e si specchia sull'escatologicità conquistata dall'essere-umano dotato di fede che si vede

---

<sup>135</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , pp. 90-91.

<sup>136</sup> Al di là della comunque apprezzabile originalità dell'analisi jonasiana, il testo dell'opera su Agostino e Paolo è interessante soprattutto se, ricollegato al resto degli scritti dell'autore, lo si riconosce per ciò che è: il primo segnale dell'oscillare sempre più violento della ricerca di Jonas fra suggestioni in tutto e per tutto heideggeriane e conclusioni inevitabilmente lontane da quelle del maestro. Per quanto l'opera sia scritta in un linguaggio e in un taglio totalmente riconducibili a quelli che abbiamo visto all'opera nei corsi di Heidegger analizzati nel capitolo precedente, emerge subito la volontà di Jonas di tracciare pur sempre una sorta di genealogia ideale di ciò che sta analizzando e tale intento fa emergere particolari disconosciuti o ignorati dal maestro. Abbiamo appunto tentato fin qui di mettere in luce come già al livello di quest'opera, si possa intuire come l'interessamento di Jonas per lo stoicismo e il cristianesimo paolino richiami, renda necessario il successivo allargamento alla grecità e all'ebraismo per un verso, e alla gnosi per l'altro, quando nel pensiero di Agostino si manifesteranno tracce di una logica e di un pensiero non riducibile a nessuna delle due entità precedenti.

concessa la Grazia solo quanto si ri-appropria della sua umanità e della sua fragilità sotto la Legge. All'identità e alla libertà greca intese come possesso di sostanzialità, si contrappongono quelle ebraiche concepite a partire da un terreno relazionale, e quindi intese come dinamiche e non come oggetti.

La storia della religiosità cristiana e tardoantica in generale, tuttavia, ora deve condurre Jonas a scontrarsi con quell'errore ermeneutico che, fatto proprio dall'intero tempo successivo all'immediata preistoria di questa intuizione paolina, sarà fatalmente articolato e dato in eredità ai posteri proprio da Agostino, quasi che esso fosse una ripetizione della caduta originaria e originante di *Gen 3*.

Jonas distingue e discrimina, all'interno del vasto *corpus* dell'opera di Agostino, due specifiche tendenze di interpretazione di *Rm 7, 7-25*, che si succederanno per motivi dogmatici e politici in totale contrapposizione il primo con il secondo, ma accomunati, dal punto di vista dell'analisi presente, dalla medesima logica invalidante perché non specificatamente ebraica, ma tendenzialmente greca, se non addirittura, come vedremo più tardi, gnostica. Ci basti per ora dire che i presupposti e la precomprensione del problema di Agostino, come dei suoi avversari in questa battaglia sulla pelle e l'eredità di Paolo, sono quelli di un neoplatonico, e proprio come tali ambigui fra quell'esperire il mondo tipicamente greco sopra citato e quello squisitamente gnostico che tra poco dovremo indagare. L'errore ermeneutico di Agostino, dal punto di vista di Jonas, non può che rimanere il disconoscimento originario dell'ebraicità della radice portata da Paolo proprio nella *lettera ai Romani* ivi analizzata, e quindi non è al momento fondamentale dare un nome alla tendenza erronea sviluppata da Agostino e dai pelagiani, per comprendere la portata del problema.

Ad ogni modo, Agostino, di fronte alla drammatica testimonianza di scissione e disperazione di quel brano rivelatore di Paolo, si pone la domanda che tendenzialmente chiunque si farebbe: chi

parla qui?<sup>137</sup> È Paolo in prima persona che narra le sue vicende personali, il suo travaglio interiore, o sta piuttosto l'apostolo delineando un'antropologia generale, una teoria generale sul destino umano? E, dato che come sempre le due vie in Paolo si sfumano e si compenetrano (le sue intuizioni sulla *parusia* e sulle verità di fede sono sempre scaturenti dall'esperienza personale di Damasco e quindi dalla personale falsificazione improvvisa delle sue convinzioni), qui parla il Paolo/essere-umano sotto la Legge o il Paolo/essere-umano sotto la Grazia? A chi appartiene tutto quel dolore, quel senso di spaesamento, quella confusione? Ovviamente Agostino non possiede la concettualità e "la mente" che gli permetterebbero di vedere relazionate e completate l'una nell'altra queste due figure.

Nella sua prima interpretazione del brano, ancora lontano dalle necessità dogmatiche che lo contrapporranno ai pelagiani, Agostino non ha relativamente dubbi: per lui in *Rm* 7, 7-25 si parla dell'uomo sotto la Legge, del Paolo sotto la Legge, che pur volendo fare il bene, pur volendosi render giusto agli occhi di Dio, non ne è in grado, per la sua costitutiva finitudine umana.<sup>138</sup> Apparentemente qui non c'è niente che contraddica le precedenti riflessioni jonasiane sulla faccenda, ma ad un più attento esame sugli esempi e le argomentazioni che Agostino porta a favore di questa lettura, Jonas non può far altro che mettere già in luce il travisamento totale che il padre della Chiesa compie rispetto all'ebraicità di fondo di Paolo. Nell'ottica di questa prima interpretazione agostiniana, Paolo, l'uomo sotto la Legge, vuole il bene esattamente come ogni uomo, secondo la logica greca, fa. Allo stesso modo, sempre secondo un paradigma oltremodo greco, il fariseo non è però in grado di prestar fede a questa sua ambizione sacrosanta e naturale, per un'insufficienza cognitiva o semmai anche per una fragilità costitutiva che lo porta a distrarsi o comunque a perdere di vista l'obiettivo nell'attraversamento della quotidianità del mondo. In sostanza, perché, nella lettura agostiniana, la Legge è l'occasione e la portatrice del male, della

---

<sup>137</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , p.60.

<sup>138</sup> Cfr. ibidem

trasgressione, della morte? Semplicemente, e superficialmente, perché è più gustosa per la carnalità dell'uomo, per la sua naturale tendenza a ingannarsi se non a dovere istruito al riguardo, proprio l'azione proibita dall'imperativo morale.

Insomma, già a questo primo livello dell'interpretazione agostiniana, che rimane la più esatta rispetto a quella che seguirà, c'è una totale sovrapposizione delle categorie greche a quelle ebraiche che originarono la sensibilità e la produzione paolina, che portano Agostino a identificare il dualismo paradossale fra *spirito* e *carne* espresso dall'apostolo con quello sostanziale e obiettivante fra eterno e temporale, fra ragione e materia, di platonica memoria. Mentre in Paolo l'uomo ha una sola ed unica volontà, che può orientarsi ora al bene ora al male, e che anzi si riscopre malvagia proprio nel volersi render giusta attraverso la Legge; in Agostino, dato che carne e spirito vengono presi come due oggetti, come due stati di cose e non come due modi d'essere, come due approcci possibili ad un mondo che rimane sempre e comunque lo stesso, la volontà ne risulta scissa "alla greca", fra una che aspira e spinge alle cose alte del cosmo e l'altra che abbassa e rallenta presso le cose basse di esso. Il fariseo Saul, maestro e proselito zelante della Legge dei suoi padri<sup>139</sup>, assolutamente e fermamente informato e infiammato dalla consapevolezza a livello cognitivo di ciò che è male e di ciò che è bene<sup>140</sup>, viene originariamente affossato dalla mancanza di luce nei riguardi della sua intenzione nell'utilizzare tale cognizione, mentre nella recezione agostiniana questa dinamica e questo punto di vista sul problema viene perso, ed egli viene trasfigurato in un moralista sì interessato al bene, ma incapace di discernimento riguardo a ciò che esso sia, o comunque troppo fragile rispetto alle sue pulsioni inferiori per afferrarlo. In tal senso, lo stato di grazia, successivo alla vicenda soteriologica di Cristo, diviene appunto uno "stato", un successivo momento, un cambiamento di assetto e di disposizione delle varie parti che compongono il tutto umano all'interno della compagine mondana: all'iniziale e insufficiente disposizione naturale al

---

<sup>139</sup> Gal. 1, 13-14

<sup>140</sup> Gen 3, 22

bene, viene aggiunta la miracolosa e gratuita donazione da parte di Dio della giusta possanza per farlo realmente, attraverso la fede in Cristo e nel Regno.

L'errore ermeneutico, già a questo livello della recezione paolina, s'è compiuto: l'esistenza umana dinamica della visione ebraica viene ipostatizzata in una serie di passaggi, di compartimenti stagni successivi e senza soluzione di continuità, e il problema del fariseo, originante la soluzione cristiana nel continuo superamento che essa è per quello, diventa da un problema di coscienza, un interrogativo di conoscenza, come era nel mondo greco. La dialettica paolina, rivelatrice l'esistenza umana come dinamica e non come progressiva acquisizione di sostanzialità, di stati di cose ipostatizzati, è stata disconosciuta.

A mio parere, questo primo stadio del travisamento di Paolo è tipico di una recezione "greca" del suo messaggio e della vicenda cristiana, e quindi almeno in questo frangente, è la "grecità" di Agostino a tradirlo nei riguardi dell'ebraicità di fondo di Paolo. Discorso diverso, e sicuramente più grave si intuisce scaturire dall'analisi jonasiana riguardo alla seconda e definitiva interpretazione che Agostino dà del testo paolino.<sup>141</sup> A distanza di circa vent'anni infatti dalla divulgazione della sua prima e comunque fallace lettura di quel brano della *Lettera ai Romani*, Agostino si trova invischiato, e chiamato in causa in modo scomodo proprio a causa di quella interpretazione, nella *querelle* sollevata dai pelagiani nei riguardi del problema del libero arbitrio all'interno della religione cristiana. Riguardo all'identità di questi nuovi avversari del vescovo di Ippona, che egli costituirà presto come eretici, ricucendo il dogma contro le loro argomentazioni, ci basti al momento sapere che non sono altro che l'estrema conseguenza dell'interpretazione e dell'impostazione agostiniana stessa del problema fin qui trattato, una volta che la sua "grecità" di fondo venga approfondita ed esplicitata.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , p.71

<sup>142</sup> Cfr. *ivi*, p.125

I pelagiani accolgono in pieno la prima lettura agostiniana di *Rm* 7, 7-25, e anzi sviluppano il ragionamento secondo quella stessa logica che in fondo lo aveva generato: la logica obiettivante e sostanzializzante, dualistica, delle categorie greche del pensiero. Secondo la loro visione infatti, se il fariseo, pur avendo l'interesse e l'ambizione naturale e comunque ad ogni uomo per il Bene, non riesce pur sempre a realizzarlo e dunque a salvarsi con le sue forze, questo non può essere che imputabile appunto ad un problema cognitivo, ad una mancanza nella sua educazione e comprensione del problema stesso. È quindi la Legge, in quanto strumento del suo orientamento per assecondare quella pulsione benigna della sua natura, che è manchevole nel sostenerlo fino in fondo nella ricerca. Appoggiandosi sempre a Paolo (*Galati*), i pelagiani esprimono poi l'idea che questo non sia dovuto ad una malvagità intrinseca della Legge, ma semmai nel fatto che essa è un gradino, è un passo, è *provvisoria* sulla via della salvezza, in quanto incominciamento e non atto finale dell'ammaestramento divino nei riguardi del fedele.<sup>143</sup> Lo sforzo dell'uomo che ambisce al bene, che vuole il bene, dunque, viene tenuto in conto da Dio come "un bene" e ricompensato con l'abrogazione della Legge ormai insufficiente a questo stadio del cammino salvifico, che viene sostituita con gli ammaestramenti definitivi di Gesù Cristo. In questo senso, e in senso eminentemente greco, Cristo è il maestro soteriologico definitivo, che integra e supera la Legge costituendo il suo insegnamento come incremento antropologico di essa, che permette una corretta cognizione del bene e del male e istrada definitivamente l'uomo verso il retto agire, la virtù e dunque la salvezza.<sup>144</sup> Insomma, ciò che si innova, nel passaggio dalla Legge a Gesù, è che Dio, dopo un percorso graduale, è arrivato a render autonomo e autosufficiente l'uomo nei riguardi della faccenda del bene e del male. La vita sotto la grazia è dunque lo stadio antropologico e cosmico successivo rispetto a quella sotto la legge: ora l'uomo, rimessi i peccati compiuti per ignoranza e

---

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, pp. 126-128

<sup>144</sup> Cfr. *ibidem*



incomprensione allo stadio precedente, può autonomamente e compiutamente fare il bene e salvarsi, nella scia dell'insegnamento di Gesù.

È evidente che tutta questa interpretazione, questo *excursus* grecizzante fino alle estreme conseguenze operato dai pelagiani, questa definitiva variazione sul tema originariamente proprio dell'interpretazione agostiniana, svela ad Agostino stesso tutta la pericolosità del ragionamento da lui incominciato. È lampante infatti, anche solo dopo questa breve e sommaria esposizione del ragionamento pelagiano, significativamente innestato e derivato dalla prima interpretazione agostiniana del problematico brano paolino, che esso significa niente meno che la relativizzazione dell'evento Cristo e conseguentemente del ruolo della Chiesa, in quanto comunità escatologica ma anche storica, nel mondo. Riportando tutta la faccenda della salvezza a qualcosa del tutto inerente ad una lotta dell'essere-umano per la sua autonomia riguardo alla ricerca della virtù, rischia d'essere risucchiata in se stessa la nascente religione cristiana e d'essere ridotta a niente meno che ad una prosecuzione esotica del platonismo e dello stoicismo. Per scongiurare questo esito, Agostino si vede dunque costretto dalle necessità dogmatiche e politiche del suo impegno religioso a rinnegare la sua precedente interpretazione: dato che l'idea che il fariseo, che l'uomo sotto la Legge, mantenga pur sempre la volontà, la tensione verso il bene, ha aperto le porte a quella che tale volontà possa esser considerata un merito che apre le porte alla concessione della Grazia, nuovamente in una logica distributiva di causa-effetto, non rimane che rimuoverla.

La mossa di Agostino è radicale e gravida di conseguenze per la storia del cristianesimo: sotto la Legge, l'uomo non ha alcuna tensione, alcuna volontà per il bene, ma semmai è dotato di un moralismo solo formale, sempre in malafede e proprio per questo è peccaminoso nel modo più totale e spregevole. Il brano di *Rm* 7, 7-25 viene dunque reinterpretato alla luce della necessità di aggravare la condizione dell'essere-umano in questa fase del suo cammino per la salvezza, e viene attribuito piuttosto all'uomo già sotto la Grazia, già salvato da Cristo. Quella confusione, quella

denuncia di continua tentazione al peccare, diventa così semplicemente una lamentela della creatura salvata in attesa della *Parusia*, del definitivo compimento dell'opera salvifica diretta totalmente ed esclusivamente da Dio. L'uomo sotto la Grazia lamenta insomma il fatto che, pur essendo ormai un entità escatologica e che escatologicamente attende la fine di questo mondo, ancora permane nella carne e nell'esistenza mondana, che non può che costituirsi per lui come un fastidio e una continua tentazione di ricaduta nel carnale e nel peccaminoso.<sup>145</sup> In un certo senso, dunque, il dualismo platonico già presente nella prima interpretazione agostiniana, viene qui aggravato e arricchito delle sfumature di una sensibilità in parte ad esso sovrapponibile, ma radicalmente diversa, perché orientato ad un vero e proprio nichilismo nei riguardi di ciò che è umano nella misura in cui esso ha il suo orientamento e il suo senso nel mondo. Insomma, non si tratta più nemmeno di sistemare differentemente le varie parti dell'essere-umano, quella carnale e quella spirituale, ma piuttosto di aspettare la definitiva scomparsa, l'annichilimento della prima di esse a favore del definitivo sopravvivere e vivere solo della seconda.<sup>146</sup>

La parabola di travisamento descritta da Jonas è compiuta: il fariseo, da maestro zelante di giustizia invischiato negli abissi dell'intenzione, si è ritrovato ad essere prima uno sbandato nel livello cognitivo riguardo il bene e il male (prima interpretazione) e poi addirittura condannato come falso e malefico in tutta la sua intrezza di intenzioni e cognizioni, insieme a tutto ciò che è squisitamente umano (seconda interpretazione). Allo stesso tempo, patendo la separazione dal suo doppione e contrario dialettico, l'essere sotto la Grazia, ha cessato d'essere una dinamica, un modo dell'esistenza da riconfermare continuamente come gioia nella disperazione e in essa soltanto, per divenire prima una risistematizzazione di varie istanze e componenti del costruito che si trova ad

---

<sup>145</sup> È significativo che questa prospettiva, quella per cui il pericolo della ri-caduta nel mondano e quindi nel peccato, abbandonato il raggiunto stato di escatologicità ottenuto con la grazia, passa per un ripiegamento sulla carnalità intesa come ricerca del piacere non orientato dal Sommo Bene, è la stessa espressa nelle vie della *tentatio* presentate nel libro X delle *Confessioni*, quello preso in esame da Heidegger nel suo corso su Agostino.

<sup>146</sup> Vedremo nel paragrafo successivo come questa tendenza antimondana in modo peculiare, e come tale non originata né dal pensiero greco né da quello ebraico, sarà poi ricollegata da Jonas piuttosto all'ancora nebulosa dimensione gnostica.

essere l'uomo, e poi addirittura un abbandono estatico di tutto ciò che è mondano e umano per una destinazione spirituale di abbandono e annullamento salvifico in Dio. L'ebraicità di Paolo, prima disconosciuta sommariamente in una ricaduta in categorie di pensiero platoniche, è stata definitivamente affossata in quella condanna *tout court* della condizione del fariseo che sa di svalutazione totale della condizione di esistenza propriamente umana. La soluzione di Agostino, con questa nuova forma di dualismo radicale, con il totale disconoscimento della dialettica ebraica sull'uomo, può esser qui inteso come neoplatonismo, ma presto Jonas lo stigmatizzerà come la tentazione tipicamente gnostica del pensiero cristiano delle origini.

Rimandando comunque a dopo le riflessioni riguardo questa parabola di allontanamento dall'ebraismo compiuta a quattro mani da Agostino e dai Pelagiani, e la discussione riguardo a quali entità culturali siano qui chiamate in causa, non rimane ora che ricollegarci alla conclusione dell'analisi della storia di queste interpretazioni che Jonas ha fin qui esposto. La *crux*, il peccato originale proprio sia all'approccio agostiniano (entrambe le volte in causa) che a quello pelagiano che fa da spartiacque ai due momenti della sua interpretazione, non è infine che la tendenza (fin qui chiamata "greca") a sostanzializzare le dinamiche concettuali di origine ebraica quali quelle della volontà e della libertà umane.

Il fatto è che i pelagiani considerano la volontà al bene, testimoniata dal fariseo Paolo, un *bene di per sé*, un merito, e lo stesso fa Agostino, non trovando di meglio che escludere e negare la stessa per salvaguardare il ruolo e lo status della chiesa cui appartiene. Questo perché appunto, secondo la logica greca, l'agire è determinato e qualificato in base a quello che ricerca e verso cui è proteso, e quindi oggettivato, perché orientato e giudicato in base al suo oggetto. Oltretutto, tale oggetto, il bene che fa da orientamento all'azione, è significativamente confuso con Dio stesso e quindi la divinità in persona è infine oggettivata e sostanzializzata in questo processo di grecizzazione dell'idea paolina, così che effettivamente tutta la faccenda non può che essere ancora una volta

ricondata ad una relativizzazione del dramma esistenziale umano, che si dissolve se riportato alla superficialità intrinseca del problema preso al livello cognitivo. Passando per queste due sostanzializzazioni e appiattimenti tanto dell'uomo che del suo Dio sull'oggetto che sta fra loro, il bene, si apre la possibilità di sostanzializzare anche ogni singolo momento del loro relazionarsi, trasformandolo in un percorso a tappe di graduale e progressivo apparentamento con un'essenza razionale che l'uomo può far sua.<sup>147</sup> In un secondo momento, come abbiamo visto, Agostino, facendosi determinare nel proseguo della sua ricerca da questa impostazione, e non riuscendo a sottrarsi dalle sue spire, finisce per condannare in toto la mondanità e l'umanità, in un senso e in un modo che Paolo non avrebbe mai inteso, in quanto egli semmai condannava piuttosto i *modi* di essere di tale mondanità e di tale umanità, piuttosto che già il mondo e l'uomo in esso in quanto sostanze ed entità immobili l'una rispetto all'altra.

Una volta ammesso che la volontà per il bene fosse un bene, che Dio conseguentemente fosse un bene e che l'uomo stesso, in un certo senso, non potesse che essere ora un bene e prima un male, piuttosto che un oscillare, un ambiguità, fra bene e male, una volta che gli stati di soggezione alla legge e di elevazione nella grazia non erano più dinamiche dialetticamente unite, ma stati di cose progressivamente conquistati o abbandonati, la soluzione per non essere platonici non poteva quindi che essere neoplatonici, o per meglio dire gnostici.

## *2.5 Lo gnosticismo, la terza via fra grecità e pensiero ebraico-cristiano.*

Lo scritto su Agostino che abbiamo appena finito di analizzare, contiene in un certo senso in piccolo, risucchiato nella figura di questo padre della chiesa, tutto il cosmo di ricerche, intuizioni e domande che animeranno il lavoro di Jonas perlomeno per tutta la durata della sua permanenza in

---

<sup>147</sup> Cfr. Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, op. cit. , pp. 106-109

Germania, fino all'alba del conflitto mondiale, quando il nazismo lo costringerà a riparare prima in Inghilterra e poi a Gerusalemme. In un certo senso, dentro la problematica di *Agostino e il problema paolino della libertà*, troviamo già tutto: la fiducia nel metodo ermeneutico di Heidegger è totale in Jonas, ma proprio tale fiducia in questo metodo lo condurrà inevitabilmente a voltare le spalle al suo maestro, dato che sarà esso a spalancare le porte su una diversa immagine di quello che fu il proto-cristianesimo e anche in generale la scena della tardoantichità, rispetto alle intuizioni già avute al riguardo da Heidegger.

Come s'è visto, la ricezione del messaggio paolino originario di Jonas è molto vicina a quella del maestro: in entrambi i casi si tratta di raccogliere un richiamo a sé stessi, di affrontare l'abisso del sé e della volontà, abbracciare la propria finitudine, per avere simultaneamente in tale drammatica consapevolezza la Grazia, ossia l'apertura ad una vita autentica, inverata e rivitalizzata da una tensione esistenziale non più vanamente rifuggita nei mondi e nei modi della rassicurazione oggettivante, ma fatta essa stessa modo e mondo della propria esistenza. Oltre a tutto questo, Jonas è però anche addentro alle tecniche della demitizzazione tipiche dell'approccio bultmaniano ed è significativamente ben radicato nella sua identità di ebreo della diaspora: ciò lo porta a ricavare, in questo stesso movimento di disvelamento controcorrente della verità paolina, la genealogia della stessa, e a mettere in evidenza la radice portata da quelle categorie di pensiero contrapposte a quelle della greicità in modo vincente dal punto di vista della ricerca Novecentesca per una nuova autenticità dell'uomo. Il punto è che tale radice è ebraica, è l'ebraicità di Paolo. Se non si giunge a tale conclusione, di fatto si fa il medesimo errore di interpretazione e ricezione messo in evidenza ai danni di Agostino proprio da Jonas. Senza la messa in evidenza dell'ebraicità di fondo di Paolo, senza una chiara disambiguazione di determinati concetti, essi finiscono per venir riassorbiti dalla potentissima logica greca e dalla rassicurazione, in quanto ogni problema volontaristico viene intellettualizzato e ogni concezione originariamente dinamica e relazionale, si trova nuovamente

imbrogliata in un'onnipresente oggettivazione e obiettivizzazione. Questo è il problema, questa la possibilità della ricaduta nell'inautentico, nel mondano: la logica cristiana costituisce un'esistenza compiutamente escatologica solo in quanto è una logica ebraica. Se non lo è diviene un'ennesima riedizione della logica greca.

Come si evince, basterebbe questo per mettere in scacco già a questo punto Heidegger e la sua secolarizzazione dell'escatologicità promossa per l'essere-umano da Paolo (contenuto a nostro parere, infine, in *Essere e tempo*), in quanto l'entrata in scena della radice ebraica alle spalle dell'apostolo fa prendere una luce significativamente diversa e forse più chiara a quell'escatologicità stessa.<sup>148</sup> Tuttavia, Jonas non si è fermato al primo livello dell'interpretazione agostiniana e non è comunque quello l'Agostino chiamato in causa da Heidegger nello spazio fra le ricerche su Paolo e la stesura di *Essere e tempo*.<sup>149</sup> La seconda interpretazione di Agostino, quella incalzata dalle argomentazioni dei pelagiani, apre l'accesso su un fenomeno storico e culturale, nonché esistenziale, completamente diverso tanto dalla grecità che dall'ebraismo e dal cristianesimo, agli occhi di Jonas.

Difatti, per quanto contrarie nell'approccio di fondo al mondo, le due vie del platonismo (e dei suoi derivati fino allo stoicismo) e dell'ebraismo (in cui è ricompreso anche il cristianesimo paolino), sono eppure concordi dall'abborrire e dall'escludere ogni esito mistico nella ricezione che Jonas ha di loro. Se infatti la patria del filosofo è quella iperurania, in Platone, come in tutta la grecità<sup>150</sup>,

---

<sup>148</sup> Intendo qui dire che, alla luce di quanto messo in evidenza da Jonas nel rapporto fra Agostino e il testo paolino, nell'arco delle sue due interpretazioni di esso, diventa problematica l'operazione di secolarizzazione dell'etica paolina presentata da Heidegger nel percorso che culmina in *Essere e tempo*. Il passato mitico e il futuro escatologico dell'esserci, possono difficilmente essere riscoperti come il Nulla in cui li fa precipitare Heidegger, come il mero "non" che fonda e compie l'esistenza, se essi vengono ricollegati ai concetti derivanti nell'ebraismo dall'idea del Dio Creatore. Il tal modo infatti, l'esistenza escatologica dell'esserci autentico non può privarsi facilmente di quello sfondo e di quello orizzonte, facendosi collassare addosso, perché essa si rivela in tutto e per tutto sensata solo a partire, e finché rimane in mezzo, a quelle stesse categorie di partenza e alla loro natura relazionale.

<sup>149</sup> Abbiamo visto nel precedente capitolo che Heidegger si interessa all'Agostino delle *Confessioni*.

<sup>150</sup> Mi riferisco al fatto che pur limando lentamente il dualismo platonico, anche negli altri costrutti culturali propri del mondo greco e poi ellenistico permane una dimensione di eternità cui si deve dirigere l'amore e l'attenzione del filosofo, contrapposta alla mutevolezza del mondo temporale. Ne sono esempi i ragionamenti sul divino come "pensiero di pensiero" in Aristotele, e in generale tutta l'etica stoica ed ellenistica che mira alla ricerca di una serenità immota per

rimane ben salda e dominante l'idea che comunque la responsabilità di costui debba infine sempre ricadere e ricondurlo sulla realtà empirica. In tal senso, così come il demiurgo plasma la materia guardando all'idea del *sommo bene*, ma egli non è pur sempre identificato con il *sommo bene*, allo stesso modo il filosofo deve ambire, guardare, amare tale idea, tale orizzonte, ma contemporaneamente farlo per agire nel miglior modo sulle condizioni pur sempre imperfette del mondo empirico. Insomma, per esser chiari, alla fine il filosofo che ha visto il sole splendere sul vero mondo, deve pur sempre far ritorno alle ombre della caverna, presso i suoi ignari compagni. La stessa accezione di responsabilità nei confronti del mondo, per quanto partendo da punti di vista differenti, è a maggior ragione presente nella tradizione ebraica, e persiste perfino nelle propaggini quasi ereticali dell'apocalittica giudaica: Dio è pur sempre il signore della storia che si dipana dalla perfezione perduta della Genesi a quella ricostituita dell'ultimo giorno, e quindi essa va valorizzata, vissuta, onorata in quanto creature responsabilizzate rispetto ad essa e al suo scorrere, che è il dispiegarsi della volontà di Dio. Nel cristianesimo potenzialmente ciò è anche più chiaro e definitivo, in quanto la Croce di Cristo, anticipando l'*eschaton*, lo mette indefinitamente al sicuro rispetto alle aspettative e alle domande incalzanti dell'uomo in attesa di esso, e lo induce piuttosto a concentrarsi sul suo presente, con fiducia nel fatto che esso è assicurato e reso significativo dal suo stare fra un Passato e un Futuro finalmente sensati.

Salta agli occhi quindi come certo, tanto nella gremità che nell'ebraismo è presente una tensione, una contraddizione anche, fra una tendenza contemplativa tutta lanciata verso l'eterno, e un'altra fortemente pragmatica e responsabile verso il mondo temporale<sup>151</sup>, ma è anche chiaro per Jonas che nessuna di queste due tendenze, nessuna di queste due tensioni può aver generato quella sensibilità che Agostino mette in campo tanto nella sua seconda interpretazione antipelagiana di Paolo che nel libro X delle *Confessioni* che ha ispirato Heidegger. Il punto è che Agostino, in tale frangente,

---

il saggio. Insomma, l'iperuranio permane, sia esso una vera patria mitica, piuttosto che un concetto limite o secolarizzato nell'immagine di una retta vita interiore dell'uomo.

<sup>151</sup> Cfr. E.Cassirer, *Il Mito dello Stato*, SE, Milano 2007, p. 77-78

riesce a trovare la soluzione al paradosso (fondante per il cristianesimo) fra volontà buona e contemporanea incapacità dell'uomo di esercitare il bene, scindendo completamente le due dimensioni: quella della bontà, del bene appunto, e quella delle possibili realizzazioni umane nel contesto della sua vita, nella mondanità. La *carne*, da *modo* d'essere dell'uomo nel mondo, diventa il mondo in toto, l'uomo nel mondo in toto e come tale, tutta l'esistenza nella storia dell'uomo stesso viene condannata, rifiutata. Significativamente, a questo punto, ciò che si aspetta non è la resurrezione dei corpi (per nulla compromessi di per sé, ma tali insieme all'anima e all'intelletto se usati in un modo d'essere carnale, in Paolo), ma la liberazione da essi, l'ascesa ad un'identità mistica ed estatica con un Dio che è appunto quel *sommo bene* verso cui ci si deve, già da ora, orientare, arretrando rispetto ad ogni possibile relazionalità con il mondo empirico e con il temporale.

Tutto questo, questo totale dualismo che si delinea fra la dimensione spirituale e quella carnale, prese come sostanze, come status sostanziali, non appartiene né al platonismo, né all'ebraismo. In essi, l'abbandono della logica del mondo, e l'accettazione, la riscoperta della logica propria, originaria, dell'essere-umano, è funzionale ancora al prendersi cura, al guidare il mondo. In ciò che entra in scena nell'ultima interpretazione di Paolo data da Agostino, invece, l'abbandono della logica del mondo è un primo passo per cancellare, lasciarsi alle spalle e privare d'ogni significato tutta l'esistenza mondana. È una sentenza di morte per il mondo stesso.

Un'escatologicità di questo tipo, una salvezza che passa per l'annichilimento dell'esperienza storica e peculiarmente umana, creaturale, dell'uomo nel mondo, non è concepibile nemmeno combinando le due vie, ebraizzando Platone o grecizzando Paolo.<sup>152</sup> Insomma, appurato che tutte queste suggestioni ad Agostino, queste soluzioni, sono venute dal pensiero neoplatonico, se si sta dietro al

---

<sup>152</sup> Mi riferisco qui brevemente alla longeva definizione di Harnack sullo gnosticismo, che lo dipingeva come un acuto caso di ellenizzazione del cristianesimo, e quindi lo privava di una vera autonomia nei riguardi dei due fenomeni concorrenti. Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , p. 79



metodo ermeneutico ma genealogico di Jonas, si deve ora chiedere cosa questo neoplatonismo sia, visto che esso non può essere identificato con il sincretismo di forme e di espressioni multiformi con cui esso si presenta.<sup>153</sup> La sua essenza non è questa.

Così come la greicità e l'ebraismo, in tutte le loro forme, presupponevano una determinata scelta dell'esistenza, a tratti simile, ma fondamentalmente opposta l'una a quella dell'altra, anche queste intuizioni "neoplatoniche" d'Agostino, per nulla isolate, ma anzi dominanti nel suo tempo, non possono essere ridotte solo ad un accidentale urtarsi delle due compagini di pensiero maggiore e più antico. C'è insomma un'altra sensibilità, una *terza via* di interrogazione e di risposta al problema dell'esistenza che emerge nel tardoantico come tale, e Jonas, una volta intuita la sua presenza in quell'interpretazione antipelagiana (e in qualche modo antiebraica) di Paolo fatta da Agostino, dedicherà i restanti anni fino alla sua fuga dalla Germania a metterla in luce.

## 2.6 L'atteggiamento esistenziale di fondo dello gnosticismo

Tale *terza scelta* dell'esistenza, che si contrappone e sta in mezzo, confondendosi con loro per il sincretismo del suo linguaggio espressivo, rispetto a greicità e pensiero ebraico-cristiano, sarà per Jonas quella gnostica. Quest'ultima, sensibilità escatologica e universale, simile ma alternativa a quella propriamente cristiana, sarà infine per l'autore anche quella fatta propria da Heidegger nella sua lettura anti giudaica di Paolo e nelle conclusioni di *Essere e tempo*.

Come già accennato, fino all'interessamento di Jonas al vasto mondo della tardoantichità, "gnosticismo" era una sorta di parola-contenitore, all'interno della quale ricadeva praticamente ogni fenomeno che stava appunto a metà fra l'espressività greca e quella cristiana, ma che talvolta finiva per accogliere anche entità culturali e letterarie molto differenti e apparentemente del tutto

---

<sup>153</sup> Riguardo al neoplatonismo di Agostino, si veda ancora, nel capitolo precedente, l'interesse di Heidegger per Agostino, le cui conclusioni sono qui riprese, pur rovesciate, da Jonas.

scollegate rispetto a queste due grandezze.<sup>154</sup> Per fare qualche esempio, senza che si intuisse alcun nesso storico fra esse, erano considerati esempi di gnosi alcune religioni iraniche come quella mandea, un fenomeno vasto e posteriore come il manicheismo, e addirittura fenomeni assolutamente più tardi e distanti come il catarismo o alcune correnti eterodosse dell'islamismo.<sup>155</sup> Insomma, decisamente una gran quantità di uomini e conseguentemente di sensibilità, filosofie e mitologie, erano state considerate gnostiche nel tempo, ma non si era mai discesi a rintracciare un volto comune che emergesse da questo vasto mondo caotico e turbinante di espressività contrastanti, a significare un'essenza unitaria al di sotto di tutto il materiale. Jonas ritiene appunto che l'Agostino antipelagiano, che il neoplatonismo, che i mandei e i manichei, come anche le eresie sirio-egizie del cristianesimo delle origini, come addirittura la filosofia ermentica, siano gnostiche e che lo siano non in virtù della confusione sincretistica del loro linguaggio, ma proprio in virtù di un'essenza, di una radice comune nell'esistenza e per l'esistenza umana, che egli ora intende rintracciare.

Nella comparazione che Jonas mette in campo di tutti i molti gnosticismi, tale radice emerge come una scelta totalmente nichilistica dell'essere-umano rispetto al suo mondo e quindi anche rispetto a sé stesso in quanto "essere in relazione con tale mondo": un anticosmismo e un antinomismo assoluti, feroci anche, che fin da subito ricordano l'escatologia heideggeriana presentata alla fine del precedente capitolo.<sup>156</sup>

Questa intuizione fondamentale che è la gnosi, questa scelta fondamentale rispetto a sé stessi e all'ambito di ogni relazione esterna, venendo alla luce nel contesto di un mondo recepito e concepito in modo completamente ellenistico, identifica dunque la necessità, l'Eternità, la chiusura e la perfezione del Cosmo, le funzioni di esso che appaiono essere l'anima umana e le stesse azioni

---

<sup>154</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit., p.31

<sup>155</sup> Cfr. ivi, p. 29-32

<sup>156</sup> Cfr. ivi, p. 202

che il corpo da essa dipendente può intraprendere, come costrizione, come male e violenza.<sup>157</sup> Il fatalismo insito nello stoicismo e nella grecità, che in esso era pur sempre tendente ad una tonalità neutrale o positiva, per lo gnostico prende i caratteri di un incubo, totalmente negativo e ostile all'uomo. Dato che la condanna dell'atteggiamento fondamentale gnostico è per tutto il mondano per tutto il cosmo, dalle sue propaggini più alte fino alle funzioni di esso nell'agire e nell'interessamento umano per le sue faccende, il *proprio* dell'essere-umano viene spostato su l'unica cosa che dimostra di essere uno stimolo a ritrarsi e a preservarsi dalla compromissione con esso.<sup>158</sup> Qualunque *nomos*, di natura razionale come caratterizzato da un'imperatività divina, che collochi il *proprio* dell'uomo nello stare al suo posto, in quanto uomo, nel mondo e nel sistema cosmico, viene rifiutato come falso, inautentico, e invece quel senso di ritorsione, di rimorso e disgusto per il mondo stesso, il lamentarsi stesso dell'esserci, viene inteso come l'unica vera scintilla di autenticità, bontà e divinità che permane nella vicenda mortale dell'essere-umano.<sup>159</sup>

Attraverso l'isolamento di tale scintilla, unica istanza interiore dell'uomo che lo conduce oltre sé in quanto parte del Cosmo malefico, porta a teorizzare l'esistenza di un resto, di un *surplus* oltre al Cosmo stesso, al di fuori della sua chiusura, nascosto oltre i suoi apparentemente invalicabili limiti.<sup>160</sup> Esso diventa la nuova immagine del divino, significativamente irrepresentabile, perché caratterizzata solo dal suo essere totale *alternatività* alla realtà mondana e quindi a tutto ciò che, nell'esperienza quotidiana dell'uomo, è. Il nuovo Dio, esprimibile solo in termini di negazione del mondo, unito allo gnostico da quella scintilla di rancore per la mondanità stessa, è come tale non il garante ontologico o il creatore del reale, ma la prospettiva della sua fine e come tale l'orizzonte della salvezza, il nuovo *sommo bene* da bramare e in cui annullarsi per trovare sollievo da

---

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. 205

<sup>158</sup> Cfr. *ivi*, p. 204 e p. 237

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, p. 296

<sup>160</sup> Cfr. *ivi*, p. 236

un'esistenza che è soltanto e unicamente strutturale punizione e perversione continua dell'esistenza come tale.<sup>161</sup>

Questa esperienza e scelta originaria dell'uomo che si risolve per seguire il richiamo della sua insoddisfazione, sprofondando e collassando dall'esterno del mondo sulla sua interiorità, finendo per trascendere essa stessa, riscoprendola come funzionale solo al mondo che odia, viene oggettivato e ri-conosciuto dallo gnostico nella creazione dei mondi oggettuali del mito.<sup>162</sup> In questa nuova mitologia il dramma esistenziale viene invertito di direzione, e diventa la narrazione della caduta originaria da una condizione di totale apparentamento e perdizione della scintilla nella luce primeva del *pleroma* (il dio-mondo contrapposto al mondo-empirico), che porta appunto alla creazione dell'aberrante compagine della temporalità e del mondo sotto di essa espansosi secondo necessità ostili. La salvezza passerà dunque, in tutti questi costrutti mitologici, per un viaggio di ritorno, per un'avventura di superamento di tutti i limiti e gli scopi ingannevoli del mondo, alla volta di una riconquista dell'originaria e benefica perdizione in seno al *pleroma* divino.<sup>163</sup>

La vita, per salvare se stessa, deve quindi scoprirsi come morte e annichilirsi per tornare ad uno stato primordiale di indifferenza e compiutezza silente nel divino rimasto nascosto tutto il tempo alle spalle delle ignare potenze demiurgiche che mantengono l'uomo rinchiuso nell'ambito del Cosmo, inteso come realtà materiale e psichica. Il sincretismo ellenistico tipico della tardoantichità sarà poi lo strumento principe della logica gnostica per comporre il suo immaginario e dar vita ad un pandemonio di potenze con cui dare immagine vivificata e significativamente perversa a tutte quelle idee di ferrea necessità e costrizione astrale che permangono come ostacolo fra il nuovo uomo gnostico e il vecchio dio nascosto. Le angeologie dell'apocalittica ebraica, come anche gli infiniti cieli della speculazione aristotelica, o i pianeti della tradizione astrologica iranica,

---

<sup>161</sup> Cfr. *ivi*, pp. 209-211 e p. 239

<sup>162</sup> Cfr. *ivi*, p. 203

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, p. 274

diverranno veri e propri demoni dell'*Heimarmene* (necessità, legalità cosmica riallineata in una tonalità malvagia dalla nuova sensibilità verso il mondano)<sup>164</sup>, intenti giorno e notte a intessere la vita psichica dei loro prigionieri mortali per costringerli a errare e a disperdersi sempre di nuovo nell'ambito del mondano, tenendoli lontani con tali stratagemmi dal richiamo silenzioso della loro anima eterna perché nulla nei riguardi della mondanità stessa.<sup>165</sup> Al di sopra di queste schiere angeliche e demoniache, le mitologie gnostiche faranno sedere un'ultima, immane, personificazione della loro frustrazione nel far parte del mondo e della storia, che ora penderà di più verso l'immagine del divino artefice del *Timeo*, o piuttosto si ammanterà del nome e delle prerogative imperative del Dio ebraico, a seconda di quale linguaggio e quale sensibilità la gnosi di turno senta più sua o abbia più in odio.<sup>166</sup>

Direzione centrale e onnipresente della sensibilità esistenziale propria dello gnosticismo di Jonas in ogni sua manifestazione mitologica come filosofica, sarà sempre un completo svilimento del concetto di *colpa*, come idea fondante di quello di male e di malvagità, e un contemporaneo potenziamento e sovraeccitamento della nozione di *libero arbitrio* umano quando esso sia invece rivolto all'orizzonte della salvezza. Il male per lo gnostico, infatti, è in un certo senso originario rispetto all'esistenza umana e indisponibile ad essa riguardo alla sua origine, essendo il frutto stesso della creazione dell'ambito del mondano e del cosmo. La colpa dell'essere-umano, seguendo tale logica, è semplicemente esistere come entità perduta nel mondo, ma ciò, il male, accade appunto senza alcuna responsabilità dell'uomo stesso, che si trova *già gettato* e abbandonato nella sua situazione, a causa di giochi e movimenti racchiusi nell'originaria e archetipica rottura dell'equilibrio in seno al *pleroma*. Che sia attribuita al Demiurgo<sup>167</sup>, creatore diretto del Cosmo del

---

<sup>164</sup> Cfr. *ivi*, p. 265

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*, p. 246 e p. 250

<sup>166</sup> Cfr. *ivi*, p. 241 e p. 344

<sup>167</sup> Il Demiurgo, o divino artefice, è presente come antagonista principale in tutte le epopee mitiche della gnosi siro-egiziana, con nomi e caratteristiche peculiari differenti, ma pur sempre coerenti con il profilo che lo identifica nella causa della nascita del cosmo e dell'inizio del ciclo delle generazioni che tiene prigioniera l'anima pneumatica dell'uomo nell'ambito del mondano. In questa figura è solitamente incarnata e rappresentata in modo preponderante la

male, piuttosto che ad una qualche ipostasi o eone secondario<sup>168</sup> fra esso e il *Deus Absconditus* che gli sta silente alle spalle aspettando il ritorno delle sue scintille perdute, la “caduta”, il Peccato Originale, secondo la soteriologia gnostica, è sempre e comunque un fatto accaduto in un tempo irraggiungibile in una scena mitologica e come tale, esso è strutturale per la vita dell’uomo, che non può che scoprirsi vittima.

È evidente come Jonas racconti queste categorie gnostiche in un evidente collegamento di esse con la filosofia heideggeriana, e quindi tanto vale ripetere direttamente l’ultimo ragionamento nei termini che ormai ben conosciamo: nello gnosticismo, così come in *Essere e tempo*, la colpa è sempre fondante e originaria rispetto a qualunque peccato, perché finché è nel mondo, ossia finché è umano, l’uomo è sempre in colpa e la sua stessa esistenza è il suo Peccato. Allo stesso tempo però, e forse proprio per questo, lo gnostico, nel momento che ascolta il richiamo della sua scintilla vitale, nel momento in cui apprende il messaggio soteriologico costituito dalla consapevolezza di questa storia, si vede aperto davanti un percorso salvifico che dipende esclusivamente dalla sua forza e dalla sua stessa azione. Proprio per la sua totale identità di sostanza non sostanziale con il *Deus Absconditus*, proprio perché straniero in questo mondo peccaminoso, egli non può in alcun modo esser trattenuto in esso dalle sterili forze demiurgiche fintanto che mantiene fede e coscienza rivolte alla sua nuova consapevolezza, ed egli può mettere in pratica un percorso di alienazione e liberazione delle spire ingannevoli della sua prigionia carnale (che come tale è sia materiale che psichica). In sostanza è come se, proprio in virtù della totale accidentalità e irresponsabilità della sua caduta originaria, lo gnostico scoprisse nella forza del suo rifiuto della logica del mondano

---

malvagità e allo stesso tempo la forza della mondanità. Viene oltretutto identificato per via del sincretismo proprio della gnosi con il Dio creatore di Genesi e in generale di tutto l’Antico Testamento, in quanto la legalità e l’autorità di quest’ultimo, programmaticamente invertite di tono, servono anch’esse all’idea di rappresentare i caratteri tipici del cosmo nella percezione gnostica. In generale, gran parte della gnosi mitica di questo tipo si concentra sulla narrazione delle varie fasi dell’opera creatrice del Demiurgo, che è simultaneamente un imprigionamento nel corpo materiale e nell’anima psichica della scintilla pneumatica. Cfr. ivi, pp. 452-455

<sup>168</sup> In questo caso mi riferisco sempre al genere siro-egiziano della gnosi, ma in riferimento al suo gruppo femminile. Qui al Demiurgo o a chi ne fa le veci, è ricollegata anche l’azione di un eone caduto o allontanatosi dal Pleroma, di natura femminile, che quindi involontariamente ha dato avvio al sorgere del cosmo del male. Si tratta dell’insieme di miti riferiti alle vicissitudini della Pistis Sophia. Cfr. ivi, p.483

un'onnipotenza quasi superomistica, che sola può condurlo al raggiungimento della sua personalissima *parusia*.

Così come lo narra Jonas, dunque, lo gnosticismo ha la sua essenza in un totale nichilismo rispetto all'esistenza umana come tale, in quanto costituisce in tutte le sue declinazioni fenomeniche una ribadita e continua condanna del mondano in sé. Qualunque istanza e direzionalità propria dell'esperienza di vita umana come tale, sia essa inerente alla materialità come alla vita psichica, sia essa banalmente di natura sessuale o comunque eudaimonica, come morale o intellettuale, è invariabilmente ricollegata all'agire di forze primeve tiranne rispetto alla volontà di autodeterminazione e indipendenza umana.<sup>169</sup> Esse sono tutte e senza eccezioni ricadenti sotto l'idea della *carnalità* dell'uomo e come tali sono significativamente svilite tanto che la vita in quanto tale viene d'ora in poi considerata come la morte stessa. Al contrario, non tanto l'esperienza, ma il sogno della morte, come orizzonte in cui tali forze non sono attive sull'uomo, in quanto ogni terreno relazionale di quest'ultimo è annichilito e inghiottito dal silenzio, viene ipostatizzata nella non-immagine del *Pleroma*: un'unità quieta e immobile che proprio per questo rappresenta la pace e la salvezza per un'esistenza prostrata dalla sua "dispersione".<sup>170</sup> Un'esistenza vissuta dunque nell'avvaloramento e nel continuo compiacimento per la morte, per la fine dell'esistenza come tale, verrà paradossalmente a costituire il modo d'essere dell'uomo *spirituale*.

Nell'epilogo del suo secondo e definitivo scritto sulla gnosi, infine Jonas prende significativamente coscienza e posizione rispetto al parallelo che questo nichilismo tardoantico va a costituire rispetto a quelli propri del Novecento. La gnosi da lui delineata e discriminata rispetto all'autentica escatologia ebraico-cristiana, si rivela infine del tutto sovrapponibile alla visione del mondo espressa da Heidegger, dato che quest'ultima (nata passando per un Paolo anticosmico, antinomistico e antiebraico) è di fatto per Jonas una diretta secolarizzazione della mitologia

---

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, pp. 245-247

<sup>170</sup> Non a caso, il Sommo Dio nascosto della gnosi, presso i valentiniani, è detto "Abisso".

gnostica stessa. Proprio nel denunciare questa aria di famiglia più che pronunciata, Jonas non manca però di confrontare anche nelle loro inevitabili differenze i due gnosticismi, quello di ieri e quello a lui contemporaneo nell'opera di Heidegger. Se infatti da una parte la gnosi può essere considerata l'archetipo di questa nuova visione nichilistica contemporanea, essa se ne distingue pur sempre con la sua dimensione immaginifica, ingenua e fondamentalmente primitiva. Il fatto è che lo gnostico tardoantico può ancora in totale certezza dare alla morte, che ha immaginato come unico sollievo per la sua vita, il volto e il nome di un Dio e accarezzare il sogno che l'abbandonarsi ad essa sia qualcosa di differente che la dimensione del negativo totale con cui pur sempre egli solo riesce ad esprimere le sue visioni estatiche.<sup>171</sup> Tutto ciò non è invece possibile nel nichilismo contemporaneo in cui, infine, vedere la storia umana come un momento passeggero e inutile fra un abisso nullificante alle sue spalle e uno incombente sul suo futuro, non vorrà dire nient'altro che una lucida e poco rassicurante disperazione.<sup>172</sup>

## *2.7 La gnosi come cristianesimo senza ebraismo e la sua deriva mistica*

Riemergiamo ora da questa panoramica generale sull'atteggiamento di fondo che Jonas ha scoperto unitario rispetto alla molteplicità delle fonti gnostiche e concentriamoci sul nocciolo della questione che egli ha messo in luce: lo gnosticismo si configura, in tal senso, come una scelta nichilista dell'esistenza primariamente rispetto a sé stessa. Ora abbiamo già preannunciato e in parte spiegato come Jonas ritenga che quella stessa scelta dell'esistenza sia la medesima anche per quanto riguarda la visione escatologica propria di Heidegger. Quest'ultimo, pur tuttavia, è giunto a tale escatologia contemporanea attraverso un percorso a suo modo rigoroso di ermeneutica sui testi di Paolo e di Agostino, due colonne di quella cristianità che nella sua radice Jonas vede contrapposta in effetti

---

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, p. 230

<sup>172</sup> Cfr. *Lo gnosticismo*, p. 353



alla gnosi stessa. Il punto sta quindi ora nel dimostrare, da parte di Jonas, come può avvenire al passaggio dal cristianesimo propriamente detto alla gnosi: questo, lo vedremo, avverrà proprio presupponendo un Paolo antiggiudaico là dove invece egli era rimasto pur sempre Saul, il fariseo. Ancora nella tardoantichità dunque, Jonas osserverà il compenetrarsi di suggestioni cristiane e sensibilità gnostica (come del resto era già successo nella seconda lettura di *Romani* operata da Agostino), mettendo in rilievo come questo apparentamento passi sempre da una rimozione della dinamicità e della relazionalità propria dei concetti ebraici alla base della religione paolina: proprio nel suo ateismo di fondo, rivolto contro la mitologia ebraica, che lo porta a separare Legge e Grazia, Heidegger si ritroverà quindi a cadere in un'esegesi oltremodo mitica, perché gnostica, del cristianesimo stesso. L'Anticristo dunque, la tentazione oggettivante insita nel linguaggio, non sarà in quello ebraico, ma nel presupposto di voler abbandonare quest'ultimo.

Fin'ora abbiamo visto come, nel corso dell'ampia ricerca dell'autore, principalmente contenuta nell'opera *Gnosi e spirito tardoantico*, Jonas passi in rassegna una quantità enorme di fonti e di testi che svariano dalle testimonianze del codice ermetico fino agli inni propri delle grandi religioni iraniche, tenendo ferma l'idea di base di poter rintracciare in tutti questi costrutti culturali, sempre e comunque, quella consapevolezza di *estraneità* rispetto al mondo che egli ha posto a base della sua comprensione della sensibilità gnostica. L'opera in questione però, subisce un'impennata inimmaginabile d'ambizione ermeneutica ed esegetica quando l'analisi si sposta, nella sua seconda parte, sulla filosofia neoplatonica e su determinati esponenti della patristica cristiana, nonché del pensiero ebraico alessandrino. In questo contesto personaggi come Filone, Plotino e Origene si ritrovano improvvisamente risucchiati nell'alveo del fiume in piena che è lo gnosticismo di Jonas, che pare andare a scorrere presso le radici di tutto il mondo tardoantico per sradicarlo via. Questa operazione risulta particolarmente incredibile non tanto perché essa imponga di intuire delle derive nichilistiche in questi autori, ma più che altro perché c'è una differenza enorme di tono e di

profondità fra i vari miti fondativi del mandeismo piuttosto che delle sette ofitiche dei primordi della gnosi, e il linguaggio raffinato e squisitamente filosofico di un Plotino o di un Origene. I due mondi paiono stridere in modo totale, quello immaginifico e eminentemente irrazionale della gnosi mitica, e quello sistematico, cavilloso e razionalistico della sedicente gnosi derivata. Il punto è però che Jonas si concentra proprio su questo, sul carattere derivato di questa nuova gnosi e trova il nesso fra i due mondi apparentemente non comunicanti nel passaggio di consegne che, a suo parere, la vicenda gnostica vede inscenarsi fra mitologia e filosofia nella dissertazione interna alla scuola valentiniana. Proprio qui dunque intendiamo approfondire il discorso, puntando l'occhio proprio su questo fenomeno "valentiniano" in seno al cristianesimo, perché è in esso che, una volta di più, Jonas mette in mostra come ogni cristianesimo, privato della sua radice ebraica, si riveli appunto un ennesimo gnosticismo.

I valentiniani furono infatti una corrente eretica del cristianesimo, attiva originariamente nell'Egitto romano-ellenistico e poi in tutto il mediterraneo con una fortuna alterna e velocemente calante, e le cui vicende si intrecciano a quelle della città di Alessandria e del sottobosco culturale da cui attingeranno fra gli altri proprio i neoplatonici. Nell'ottica di Jonas, saranno loro i depositari del segreto passaggio logico che condurrà la gnosi, da favoleggiante mitologia, al gradino antropologico successivo, quello di filosofia mistica fortemente speculativa.<sup>173</sup> Il nocciolo del problema sta esattamente alla fine del ragionamento che avevamo incominciato nel paragrafo precedente, parlando della logica interna alla sensibilità base del mito gnostico. Esso, rispetto al mondo ebraico cristiano, ha primariamente disconosciuto l'idea di *creazione*: essa non è più l'atto originario vivificante per il cosmo, non è più il punto zero rispetto al quale non si può tornare indietro neanche in modo puramente speculativo, ma è semmai un gradino già derivato e degradato di una scala di discesa da un'originaria perfezione immota. Il fatto che il mondo, per la percezione gnostica, sia una prigione, identifica il suo creatore con il carceriere e l'atto creativo in sé come un

---

<sup>173</sup> Cfr., *ivi*, pp. 802 e seguenti

arbitraria e accidentale “cattura” originaria dell’umanità. Già qui vediamo come la logica oggettivante del pensiero greco (perché greco parla la gnosi come il cristianesimo), significativamente rovesciata, permetta che la tonalità emotiva negativa del giudizio sul Cosmo, faccia sì che anche le idee e i concetti originari rispetto alla concezione di esso nel mondo ebraico, vengano obiettivati e sostanzializzati, risucchiati nel giudizio stesso. L’atto del creare e il Creatore stesso vengono inglobati e imputati della malvagità della *creazione* e come tali perdono sia la loro primogenitura logica e cosmologica, che il loro carattere personale e relazionale rispetto all’uomo: tutti e tre i concetti, il *dio del mondo*, il *mondo* e la *relazione creativa* intercorrente fra i due, diventano funzioni, esplicazioni, immagini, di un *Mondo* percepito nella sua interezza come malvagio. Alle spalle di tale *Mondo* ne viene quindi immediatamente posto un altro, che fa da nuova origine, nuovo punto zero rispetto al quale arrestarsi logicamente e da cui ripartire: al *mondo* va a corrispondere un *non-mondo*, al *dio del mondo* un *dio del non-mondo* e all’atto del creare (l’arbitraria cattura, il dividere) quello dell’*annichilire* (la necessaria liberazione, il ri-accogliere). Ancora una volta, secondo la stessa logica obiettivante, la seconda triade viene riunita nell’immagine unica del *non-Mondo*, rispetto al quale il nuovo *non-dio* e la sua nuova *non-azione* non sono che altre casistiche di definizione al negativo rispetto alle controparti garanti della realtà dell’esperienza mondana.

Si vede qui che nuova cosmologia e che nuova teologia vanno a delinearsi: a contrapporsi non sono due *modi* d’essere, funzioni di una stessa volontà in uno stesso mondo, al cospetto di uno stesso Dio, ma assolutamente due mondi, con due dei e due volontà corrispondenti, quella dell’*uomo carnale* e quella dell’*uomo gnostico, spirituale*.<sup>174</sup> L’uno sta assolutamente sotto la Legge e l’altro totalmente sotto la Grazia, che divengono le funzioni e le teste di ponte di questi due mondi del tutto inconciliabili. Il racconto soteriologico gnostico, se brevemente ricordato nella sua forma paradigmatica, risulta la sintesi perfetta di questa parabola logica: la chiamata benigna (ipostatizzata

---

<sup>174</sup> Cfr., *ivi*, p. 799

anch'essa nella figura di un Messia/messaggero) risveglia l'uomo carnale alla verità della sua spiritualità originaria ed egli, una volta accettato ciò, non deve far altro che mettere in atto le strategie di demondizzazione adatte a passare dal mondo temporale, dall'eone della carne, a quello eterno dello spirito, tornando così al *pleroma*. Alla fine di tale percorso tutto ciò che sta in mezzo, ossia la Storia stessa, per non dire il mondo o la natura, vengono semplicemente cassati come la parentesi impropria che da sempre furono e dimenticati nel rinnovato silenzio dell'unità mistica del tutto nell'Uno che è il *Pleroma* divino.

Dal punto di vista di Jonas, i valentiniani non fanno che applicare queste tre direzionalità del sentire gnostico (relativizzazione dell'atto di creazione, oggettivazione delle categorie mitiche in uso, e assunzione dello spirito nichilista antimondano di fondo) al patrimonio mitologico e religioso cristiano, e questo si traduce fundamentalmente nel disconoscimento della matrice ebraica dello stesso. In questo senso, nel modello valentiniano, il credente non ha a che fare con una scelta fra due *modi* del suo rapporto con un Dio personale (essere fedele o meno), ma semplicemente da orientarsi rispetto ad un mondo e ad una sostanzialità piuttosto che all'altra, all'eone dello spirito piuttosto che a quello della carne. Insomma, la scelta di una relazionalità riparata rispetto a Dio, conosciuta dall'ebraismo e dal cristianesimo paolino, diviene qui la scelta di un mondo (anzi, di un non-mondo).<sup>175</sup> In secondo luogo, dato che ad essere condannato non è un *modo* d'essere nel mondo, ma il mondo come tale, e dato che esso non è più protetto e garantito dall'idea del Dio creatore, la Storia stessa, con ogni orizzonte e comportamento umano in essa, viene svalutata e privata del benché minimo significato, e può essere accantonata come irrilevante in un batter di ciglia. Infine, subentra l'elemento più sconcertante: il Messia, il Cristo, privato della sua genealogia logica di radice ebraica, non è altro che una personificazione del *messaggio salvifico* di per sé, non è che il segnale, la luce accesa sul fatto che lo gnostico, da solo e con le sue forze, può iniziare il suo percorso di demondizzazione per conquistare la pace del *Pleroma*.

---

<sup>175</sup> Cfr., ivi, p. 774

Con questo rimescolamento e questa ri-semanticizzazione delle categorie mitiche in gioco, l'escatologia valentiniana, pur mantenendo i caratteri di tensione esistenziale propri di quella cristiana, si costituisce in modo totalmente differente da quella presente in Paolo: passato e futuro, Genesi e Apocalisse, vengono significativamente confusi e identificati entrambi con l'unità in seno al *Pleroma*, il mero silenzio iniziale e finale in cui l'esistenza trova riposo. La Storia in mezzo ad essi, che non sono che lo stesso momento, prima perduto e poi riconquistato, non ha significato alcuno. Il Messia che traghetta da una dimensione all'altra, invischiato in questa storia senza valore, non è che un segnale di fuga, ed il suo ruolo è totalmente relativizzato, perché trasferito e abdicato a favore dell'uomo stesso riscoperto nella sua onnipotenza costitutiva.

La provvisorietà insita nel pensiero ebraico-cristiano, propria di Paolo, che vive in una dialettica paradossale e totale fra grandezze relazionate quali creazione-redenzione, Dio-uomo, legge-grazia, carne-spirito, viene superata in quella che sembra già una secolarizzazione, in un dualismo totale che semplicemente non l'ammette più perché in esso è priva di significato. Mentre infatti l'uomo cristiano (ma anche l'ebreo) è continuamente rimandato alla Storia e nella Storia, al suo presente e alla sua vita, in quanto la *Parusia* rimane saldamente in mano a un Dio personale che si rivela proprio per significare e garantire la sua *Creazione*; l'uomo gnostico non ha motivo d'attendere o d'attardarsi nella compagine del mondo un momento di più rispetto a quelli utili ad apprendere la verità del suo destino, perché esso una volta assunto non può che aprirli subito la porta all'estasi mistica e al ritorno all'unica cosa che davvero importi, ossia il *Pleroma*, che non è altro che un possesso di quel dio oggettualmente inteso che egli ha scorto come destinazione del suo amore. Insomma, mentre l'estasi di Paolo a Damasco non è che l'occasione per una rivelazione divina che lo rimanda come apostolo di Cristo nel mondo, se egli fosse stato uno gnostico valentiniano si sarebbe fermato a indugiare in essa, riconoscendola come il punto d'arrivo stesso della sua ricerca.

Ecco che, delineata la parabola della commistione fra gnosi e cristianesimo propria della scuola valentiniana, Jonas vede dunque svelarsi dinanzi l'arcano della trasformazione di questa mitologia in filosofia, e allo stesso tempo la grande tentazione che tutto ciò significa per la sensibilità del cristiano. Dato che la *provvisorietà* costitutiva del cristianesimo di radice ebraica, per lo gnostico è solo un inspiegabile intralcio, un'ennesima frustrazione della sua spinta antimondana risoluta, ben presto gli strumenti di natura mitologica, cultuale e rituale, che dovrebbero preparare all'estasi definitiva vengono riscoperti insufficienti e vani. Inconfutabile, di fatti, rimane per lo gnostico il fatto che, pur avendo udito la chiamata e la lieta notizia riguardo la sua patria celeste, essa non viene raggiunta e permane invece attorno a lui, in tutta la sua forza, la costrizione della mondanità.<sup>176</sup> Il punto di forza, davanti a questo comune problema, del cristianesimo è quella radice dialettica nel pensiero paolino, che individua nell'uomo sotto la legge il *topos* dell'uomo sotto la grazia, e che quindi disinnesca immediatamente le sue derive quietiste e mistiche, nonché speculative riguardo alla *parusia*.

Lo gnosticismo invece tenta di superare ciò che permane come il suo limite strutturale, e che si configura come il suo continuo fallimento, evolvendosi proprio secondo quelle linee guida, allontanandosi dalla sua peculiare mitologia, e avviandosi verso nuove suggestioni, stavolta di natura filosofica, così come già era accaduto all'etica aristocratica greca che aveva avuto bisogno dei suoi Platone e Aristotele per sopravvivere alla tempesta sofistica del quinto secolo.<sup>177</sup> Ecco dunque che le formule magiche dei mandei, passando per il già più complesso immaginario e per i riti valentiniani, si ritrovano trasfigurate nei ragionamenti emanativi del neoplatonismo e nelle dissertazioni della patristica: per dar senso al permanere inconfutabile e oltremodo sconsolante del mondo e della mondanità, il nichilismo gnostico finisce per riassorbirli e recuperarli, dando alla compagine stessa del male un ruolo nel dramma salvifico che riconduce l'uomo al suo bene. C'è

---

<sup>176</sup> Cfr. *ivi*, p. 785

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 800

spazio per calcolare nuovamente, in una speculazione infinita che coinvolgerà tanto Plotino che il manicheismo, quanti giri del cosmo ci vorranno perché tutta lo spirito perduto venga raccolto di nuovo e perché la materia, quasi spontaneamente, si ritragga nel posto infimo che le compete nella nuova gerarchia del cosmo dilatato oltre le sue stesse propaggini, e allo stesso modo il cielo dell'*Heimarmene* potrà all'infinito moltiplicare il numero dei suoi dominatori e le fasi del commiato da essi per l'anima prigioniera.

Proprio alla luce di questo nuovo tipo di gnosi, riscopertasi precocemente sapienziale e poi filosofica, decadente rispetto al sempre vitale e significativamente "provvisorio" cristianesimo ortodosso, si può reinterpretare tanto l'invettiva del X libro delle *Confessioni* contro la vita come continua tentazione della carne, che l'interpretazione antipelagiana di Agostino di Paolo individuata da Jonas. Infatti, per togliere al fariseo Saul la volontà del bene, pericolosa per l'esito pelagiano della dissertazione su essa, Agostino si vede costretto a completare la sua parabola di allontanamento dalle categorie ebraiche che rendevano dialettico lo stato di grazia testimoniato dall'apostolo rispetto a quello di soggezione alla legge patito al contempo, e il primo non può che rinascere come contrapposto al secondo e quindi a catena franano i concetti di creazione, rivelazione e di redenzione così com'erano intesi originariamente dalle sensibilità proto-cristiana. Non c'è più relazione fra Saul e Paolo, fra il fariseo e l'apostolo: nel mondo, sotto la Legge, tutto è male e dall'altra parte, sotto la grazia, tutto è bene o dovrebbe esserlo, senza soluzione di continuità. Tolti questi freni, questi capisaldi al sistema mitologico di proprio di Paolo, esso non riesce più a dar ragione della Storia, né della sua intrinseca e preziosa provvisorietà costitutiva, ed essa diventa odiosa e l'opzione dell'anticipazione dell'*eschaton* attraverso un'immanentizzazione dello stesso nell'esperienza mistica diventa obbligata.

Appare dunque evidente come, nella prospettiva d'analisi di Jonas, categorie soteriologiche come quelle di *Grazia* e *Spirito* e le figure che le veicolano come quelle di Dio e del Cristo, una volta private della loro relazione con ciò che le aveva generate, ossia le nozioni ebraiche concernenti il Dio Creatore e il rapporto dell'uomo con Lui, diventano nient'altro che sospiri di nichilismo contro il mondo stesso, e all'escatologicità responsabile dell'essere-cristiano di Paolo si contrappone quella mistica dell'ultimo Agostino.<sup>178</sup>

In conclusione e a ben vedere, lo gnostico non fa altro che contrapporre il suo Io smarrito al mondo, confondendo il divino ora con l'uno ora con l'altro per dar forza a entrambe le entità in gioco, e anziché vivere il suo presente all'ombra della Croce di Cristo, all'ombra del cambiamento di Dio che è promessa per il futuro, erige la sua stessa Croce, la croce della sua carnalità, inseguendo il proprio cambiamento. Per sintetizzare in una sentenza: il cristiano prega Dio che sia fatta la di Lui volontà, in cielo come in terra; lo gnostico prega incessantemente se stesso di poter fare la propria, e di guadagnare il cielo, abbandonando la terra.<sup>179</sup>

Heidegger dunque, dal punto di vista jonasiano, non ha fatto altro che riprendere una secolarizzazione già incominciata in epoca tardoantica, immediatamente dopo la nascita stessa del cristianesimo, dai partigiani della sensibilità gnostica: già loro infatti avevano giudicato come inautentico il linguaggio ebraico e, abolendo le potenzialità della sua dinamicità e razionalità, avevano trasformato l'escatologia paolina in una prima versione di quell'anticosmismo e di quell'antinomismo che anche in Heidegger si affiancano al suo strutturale antisemitismo. Nel momento che sceglie di porre Legge e Grazia come due entità contrapposte, e assume l'eredità

---

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, pp. 780-781

<sup>179</sup> Se si rapporta il testo della preghiera del "Padre Nostro" cristiano ai vari testi e inni sacrali gnostici come l'Inno alla Perla o il Vangelo di verità appartenente proprio alla gnosi valentiniana, è palpabile come in quest'ultimi non ci sia alcuna differenza fra il pregare per la volontà del *deus absconditus* e la propria, in quanto esse si incontrano nella reciproca nostalgia, e quanta sia l'insistenza intorno al fatto che la salvezza passa per l'abbandono della compagine della materialità. Cfr. *ivi*, p. 562 e Cfr., *ivi*, pp. 439-445



neoplatonica di Agostino per supportare il suo scopo, Heidegger ha involontariamente preso sulle sue spalle, in generale, il fardello della gnosi valentiniana.

## 2.8 Il cristianesimo di Jonas e la gnosi di Heidegger

Nel proseguire della nostra disamina della proposta ermeneutica jonasiana, si sono andate delineando tre alternative vie di scelta che l'esistenza, nel contesto della tardoantichità, poteva prediligere per conoscere se stessa e la propria relazione con il mondo. Con il crollo del mondo classico e la decadenza dell'ideale che faceva capo alla greicità, quello di un inserimento razionale e rassicurante in un mondo comprensibile e divinizzato<sup>180</sup>, si aprivano dunque le due vie che, intrecciandosi e distinguendosi sempre per l'atteggiamento di fondo, avrebbero costituito nella dialettica fra loro (e con la greicità stessa che permaneva sullo sfondo grazie all'immutata preponderanza del suo linguaggio) la storia dell'auto-comprensione dell'esistenza nella cultura occidentale. Religiosità gnostica e fede ebraico-cristiana, in tal senso, rispondono al medesimo problema, quello dello spaesamento dell'essere-umano di fronte alla morte del dio del cosmo che aveva unito e rassicurato le società antiche e gli individui dentro esse.<sup>181</sup>

Sulla strategia salvifica, atta a rifondare un senso per il cosmo orfano di tale garanzia ontologica, le due scelte tuttavia divergono totalmente. La radice ebraica del cristianesimo gli permette in modo peculiare e vincente di ri-assicurare la storia e l'esistenza empirica dell'uomo con una ri-definizione degli orizzonti dell'*eschaton* e della Creazione, acutizzando e esplorando le idee fondanti dell'ebraismo alla luce dello scontro con il mondo ellenistico che franava lentamente ma inesorabilmente su se stesso.<sup>182</sup> La gnosi invece predica la dissoluzione di tutti gli affari mondani in quanto tali, scavalcando per attaccare la greicità anche le categorie di relazione fra l'uomo e il divino

---

<sup>180</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , p. 200

<sup>181</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, op. cit. , p. 53

<sup>182</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , pp. 777 e seguenti

poste in seno all'ebraismo, e si costituisce come tale come una prima e radicale forma di nichilismo, che in opposizione a *ciò che c'è*, non divinizza tanto *ciò che dovrebbe esserci*, ma tout court *ciò che non c'è*. La libertà cristiana in Jonas si rivela quindi salvifica nel suo essere un impegno di responsabilità verso il mondo, una missione in vista dell'ultimo giorno, mentre la gnosi, cavalcando le correnti apocalittiche e quietistiche del cristianesimo stesso, concepisce la libertà unicamente come liberazione dai vincoli della finitudine e del mondo stesso, fondando sulla mancanza di responsabilità dell'uomo nei riguardi della sua vicenda un presunto strapotere di esso per disinteressarsene del tutto.

Abbiamo anche visto, sullo spunto della ricerca su Agostino (che per noi è fin dall'inizio è stato un pre-testo nella nostra analisi) e nel breve passaggio riservato alle trasformazioni filosofiche della gnosi siro-egiziana, come precocemente la sensibilità gnostica si opponga a quella cristiana anche nella misura in cui non può sostenere la provvisorietà insita nella sua prassi e che quindi inevitabilmente sia portata a secolarizzare in un movimento di evoluzione e dissoluzione il suo materiale mitico e quella che è propriamente la sua teoria, tramutandosi in filosofia mistico-speculativa. In questo carattere di tendenza automatica e strutturale alla sua stessa secolarizzazione si evidenzia la differenza costitutiva che separa per sempre gnosi e cristianesimo, e allo stesso tempo per Jonas si decide anche la battaglia culturale che vede il secondo diventare la religione dominante per duemila anni e il primo rintanarsi in concezioni sempre più di nicchia e sempre meno rilevanti per la storia del pensiero. Tale differenza, che segna la morte della gnosi come religione, e il trionfo del cristianesimo come tale, non è altro che la radice ebraica di quest'ultimo, che fa della provvisorietà costitutiva della sua prassi la virtù della sua teoria e come tale si mette al riparo da ogni precoce tentativo o tendenza di secolarizzazione, costituendosi piuttosto come la continua ed eterna neutralizzazione di ogni altra religiosità.

Prendendo atto di tutti questi complessi meccanismi di contrapposizione che il nostro autore ha inscenato ora fra cristianesimo e grecità, ora fra quest'ultima e la gnosi, e infine fra le due nuove religioni stesse, possiamo infine dire in modo più o meno chiaro di che cosa stia parlando Paolo di Tarso nelle sue lettere. In buona parte Jonas è e rimane fermamente convinto di quello che anche Heidegger di per sé aveva discriminato come la verità del proto-cristianesimo: si tratta di un richiamo a sé stesso per l'essere-umano, un definitivo *Non-* alle intenzioni di quest'ultimo di costituirsi signore del tempo, di guadagnarsi la salvezza con l'appropriazione di un'essenza giusta in quanto tale, e allo stesso tempo un vibrante *Si-* che scaturisce e si innesta come morale di questa stessa negazione e brutta notizia, in quanto su tale consapevolezza si innesta la possibilità di una vita pensata a partire da ciò che effettivamente l'uomo è, e non dispersa nella logica e nelle categorie ingannevoli del mondo.<sup>183</sup> La vita del cristiano si fonda dunque in quella del fariseo, la salvezza *nella Grazia* si dà dialetticamente nella condanna *sotto la Legge*, la felicità nel dramma. Il *topos* del salvato Paolo è nel condannato Saul. Questa esistenza si riscopre antimondana, nel senso che non si pensa e non si realizza più secondo le categorie dispersive e alienanti del mondo, ma secondo la sua propria verità, che è la sua finitudine, e come tale è una continua tensione vivificante, un'esistenza escatologica. Tutto ciò, insomma, l'antigrecità di Paolo e del cristianesimo, la tensione esistenziale che squarcia l'inganno della rassicurazione, viene conservata nella sua ricezione da Jonas e come tale è in un certo senso una ripetizione fedele dei progressi fatti da Heidegger nella sua ricerca dell'autenticità dell'uomo nei testi del nuovo testamento.

C'è però ovviamente di più, perché incalzato dagli errori ermeneutici di Agostino, stimolato dalla scoperta del grande patrimonio culturale gnostico, Jonas ha individuato che l'esistenza cristiana non è solo questo sentirsi escatologicamente teso, salvato e condannato, ma è tutto ciò alla luce di un mito fondativo e di un sogno destinale ben chiari e caratteristici nella loro ebraicità di origine.<sup>184</sup> Il

---

<sup>183</sup> Cfr. ibidem

<sup>184</sup> Cfr. ibidem

mito fondativo in questione, lo zoccolo duro su cui si innesta il ragionamento dialettico che pone il senso della grazia nella legge e viceversa, è il dogma del Peccato Originale. Il corrispettivo dialettico all'opposto di ciò, la destinazione dell'escatologicità della vita cristiana, l'esito finale che costituisce il mito d'arrivo rispetto a quest'altro che era quello di partenza, è la promessa del ritorno di Cristo, è lo spettro della *Parusia*, l'apocalittica peculiare di Paolo. *Tutti hanno peccato in Adamo e tutti sono salvati in Cristo*: questi i due estremi fra cui sta la tensione esistenziale di Paolo e fra cui permane, nella sua provvisorietà costitutiva, la prassi come la teoria cristiana riguardo l'uomo e il mondo.

Ora, tutto ciò era ovviamente conosciuto anche da Heidegger ed era proprio ciò che del cristianesimo, come si è più volte detto, egli voleva secolarizzare: il suo interesse ateo di principio per l'escatologicità dell'esistenza cristiana, imponeva di staccare essa dai suoi miti d'origine e di destino, in quanto nella sua ricezione erano quanto ancora di Paolo era legato ad un immaginario affine ai mondi della rassicurazione propri del mondo antico, di lingua greca o ebraica che fosse. Come abbiamo precedentemente visto, nella seconda sezione di *Essere e tempo* (dopo l'importante passaggio intermedio che abbiamo ravvisato attivo nel corso su *Agostino e il neoplatonismo*), Heidegger procede a voler dare una prassi consona al suo progetto teoretico riguardo all'*essere-per-la morte*, la sua versione dell'esistenza escatologicamente intesa del cristianesimo paolino, e come tale procede a secolarizzare il mito del Peccato Originale e quello della *Parusia* del Signore, nonché la narrazione di rivelazione che nel proto-cristianesimo, esibendosi nella Croce di Cristo, provvedeva a informare il credente nei riguardi dei due estremi della vicenda cosmica. In tale frangente, Heidegger si concentra sulla *chiamata della coscienza*, manifesta nel silenzio assordante della stessa di fronte alla dispersione della vita nelle sue forme inautentiche di comprensione e realizzazione, che si dà fondamentalmente come un richiamo dell'essere-umano al suo essere-colpevole.

In merito ai meccanismi di manifestazione di tale chiamata, alla sua natura, e alla ri-semantizzazione che attraverso essa Heidegger opera dei concetti di libertà e di colpa, nonché di peccato, Jonas scorge nell'opera di secolarizzazione di Heidegger quelle stesse suggestioni che portarono la gnosi valentiniana a secolarizzare i suoi elementi mitici, in parte comuni a quelli cristiani, alla volta di una filosofia mistica e speculativa. Da ciò Jonas deduce che Heidegger, come i valentiniani e in generale gli altri gnostici della fase di passaggio, fa ciò perché insofferente in realtà alla provvisorietà insita nell'escatologicità cristiana e nella sua mitologia, in quanto egli, come gli gnostici, non accetta e dunque non comprende la radice ebraica propria del cristianesimo. Per questo egli, nel tentativo di secolarizzare quei reperti mitici a inizio e a chiusura dell'escatologicità cristiana, come gli gnostici dimostrerà di averla intuita solo come una forma rozza e ancora imperfetta di nichilismo radicale, e come per loro si tratterà di ricondurre ciò ad una forma speculativa più corretta e funzionante per il suo tempo scettico e spaesato.

Insomma, così come la gnosi si proponeva come prima secolarizzazione del cristianesimo, e nel farlo, spezzando il contatto di esso con l'ebraismo, travisava il suo senso proprio, così farà in *Essere e tempo* anche Heidegger, secondo la ricezione di esso che Jonas avrà negli anni della sua maturità.<sup>185</sup> Non ci resta ora che vedere, nello specifico, i passaggi incriminati del ragionamento di ri-semantizzazione che Heidegger mette in campo nelle pagine accennate, e mostrare come Jonas sappia rovesciare le sue argomentazioni apparentemente secolari in un'equivocabile ricaduta nell'ambito dell'oggettivazione nichilista propria dello gnosticismo:

*Natura della chiamata della coscienza e identità del chiamante*

Per Paolo, la chiamata della coscienza verso la sua autenticità (la sua finitudine), si dà nella visione di Damasco, quindi per un intervento di Dio che gli svela la grazia nella disperazione per il fallimento della legge, che siccome *tutti hanno peccato in Adamo, tutti sono salvati in Cristo*. In

---

<sup>185</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo gnosticismo*, op. cit. , p. 335

Agostino la traccia dell'assenza/presenza di Dio nella sua interiorità lo richiama dalla dispersione peccaminosa nel mondo, pretendendo la sua attenzione per il suo *proprio*, che quindi comunque si rivela nell'atto di un relazionarsi con Altro, con Dio. In Heidegger la chiamata della coscienza, che sveglia l'esserci alla sua autenticità, distraendolo dagli inganni delle forme di vita inautentica secondo la logica mondana, non annuncia altro che se stessa, costituendosi come messaggio, accenno e indicazione verso il *proprio* dell'uomo in quanto tale.<sup>186</sup> Tale chiamata è nient'altro dunque che la traccia dell'estraneità dell'uomo alle vicende che vive, al mondo e alla sua logica, e come tale si manifesta in un senso di colpa per l'uomo verso la sua vita e la sua esistenza *tout court*. A chiamare dunque non è né Dio né altra entità esterna all'uomo, ma solo il suo senso di non-appartenenza al mondo, una sorta di scintilla muta di antimondanità rimasta sepolta sotto tutte le determinazioni inautentiche e chiacchierone assunte come modo d'essere dell'uomo nel mondo.<sup>187</sup> Significativamente quindi l'uomo in quanto relazionato al mondo è richiamato alla sua estraneità costitutiva verso tale relazionarsi da tale senso di estraneità stesso, che si manifesta come un'insofferenza e un senso di colpa verso l'esperienza di vita empirica *tout court*. L'uomo si chiama da sé fuori dal mondo dunque, sentendosi in colpa in merito alla presenza di una sua essenza antimondana che lo vuole consapevole della sua estraneità rispetto al mondo. Tutto ciò è immediatamente ricollegato da Jonas all'immaginario gnostico e alla sensibilità esistenziale che egli vi ha scorto sotto nelle sue ricerche, in quanto in tal senso la scintilla divina, pneumatica, dell'uomo gnostico, inizio e guida della sua uscita dal cosmo, non è altro che una proiezione mitica di quello stesso senso di estraneità e sgomento che anche l'uomo heideggeriano percepisce silente di fronte alla sua vana dispersione nel mondo.<sup>188</sup> Già questo primo tentativo di secolarizzare la voce di Dio in un tacere dell'uomo di fronte a sé stesso, dunque, per Jonas finisce per rievocare la presenza

---

<sup>186</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 326-327

<sup>187</sup> Cfr. *ivi*, pp. 344-346

<sup>188</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit., pp. 155-156 e pp. 173-181

dell'assenza che è il Dio dello gnosticismo, rinchiusa sotto forma di frammento pneumatico nell'uomo stesso in tali costrutti mitologici.

*Secolarizzazione del mito del Peccato Originale e nuovo concetto di colpa*

Per Paolo la *pars destruens* della comunicazione, cioè della chiamata ricevuta a Damasco da Dio si riassume nel dogma del Peccato Originale: ognuno ha peccato in Adamo. Ciò rende impossibile la salvezza secondo le opere, ossia la conquista di un'essenza giusta agli occhi di Dio. In Agostino, lo stesso Peccato Originale è l'ostacolo che, in assenza della grazia, è causa della lontananza dell'uomo dal direzionarsi compiutamente alla ricerca di Dio e il motivo dell'impossibilità di tale impresa. In Heidegger la voce di Dio, secolarizzata nella chiamata della coscienza che l'esserci rivolge a se stesso, non annuncia altro che se stessa, ossia il senso di colpa per l'uomo verso il suo disperdersi nel mondo. La chiamata annuncia la colpa come essenza costitutiva e strutturale dell'esistenza umana.<sup>189</sup> L'essere-umano è perennemente in colpa in quanto esiste nel mondo. Come tale, il concetto di peccato presuppone quello di colpa, essendo il peccato l'occasione particolare in cui si manifesta la colpevolezza originaria dell'esserci.<sup>190</sup> Perché l'esistenza è sempre in colpa? Perché è, in quanto è senza sua responsabilità, gettata in maniera inspiegabile e irrecuperabile in un mondo che non le appartiene e nel quale può realizzare le sue possibilità a discapito della continua perdita di altre. Tutta l'esistenza mondana è dunque resa una continua e drammatica negazione e dispersione, in quanto scaturente dal buco nero della sua inspiegabilità e ingiustificabilità, mancanza di senso costitutiva, in quanto alla sua origine c'è solo il *Non-* che risponde ad ogni domanda sul perché della gettatezza. Nella ricezione di Jonas, ancora una volta, questa secolarizzazione del dogma del peccato originale parla in lingua gnostica, in quanto salta oltre le categorie ebraiche di comprensione di quel mito che sono proprie anche del cristianesimo, non secolarizzandole ma neutralizzandole. Il fatto è che la chiamata della coscienza in Heidegger

---

<sup>189</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 347

<sup>190</sup> Cfr. *ivi*, p. 352

condanna come colpevole l'esistenza *tout court*, ossia il relazionarsi dell'essere-umano con il mondo in quanto tale, in quanto esso è ingiustificato e privo di significato di per sé. Nel mito del peccato originale invece, nonostante Adamo squalifichi e degradi la vicenda mondana dell'uomo con la sua disubbidienza all'imperativo divino, l'esistenza mondana dell'uomo è comunque garantita, resa sensata e necessaria dal precedente atto creativo che aveva posto esso nel giardino, allo scopo che questi avesse una responsabilità verso di esso. Insomma, la relazionalità in quanto tale con il mondo, nel mito ebraico-cristiano, non è colpevole, ma lo è un dato *modo* di intendere essa, che passa per un travisamento del comandamento divino che mirava a motivare e a direzionare l'uomo proprio verso quella relazione. In Heidegger, come nella gnosi, il male è esistere nella mondanità, nel mito ebraico-cristiano, alla base di questa escatologia invece, il male è assumere un *modo* di vivere la mondanità giudicante nei confronti di essa e quindi nei confronti di Dio.<sup>191</sup>

#### *Secolarizzazione dell'apocalittica cristiana: l'essere-per-la morte*

Questo passaggio segue al precedente in senso dialettico. La *pars costruens* del messaggio divino per Paolo a Damasco è che alla sua consapevolezza di peccatore corrisponde l'atto di grazia di Dio, la resurrezione di Cristo che indica e annuncia quella dei corpi nell'ultimo giorno. In Agostino il contatto con la traccia di Dio che lo richiama nell'interiorità, oltre a farlo dannare per la continua tentazione costituita dal mondo, fa già assaggiare la beatitudine per il giorno della salvezza definitiva. Ancora una volta l'*eschaton* è annunciato in un contesto relazionale. In Heidegger, così come il Nulla originario da cui scaturisce già *gettato* l'esserci andava a sostituire il mito della caduta dall'Eden, tutto ciò è secolarizzato nel fatto che la Morte, ossia l'annichilimento dell'esserci del mondo e quindi tanto dell'esserci che del suo mondo, è comunque sempre l'ultimo orizzonte per l'uomo, il destino promesso e già anticipato nell'esistenza autentica. È quindi in vista di tale nullificazione finale, del *Non-* definitivo e pacificatore per forza di cose nei riguardi della tensione

---

<sup>191</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , pp. 776-777



esistenziale, che ci si può ri-orientare rispetto ad un'esistenza autentica.<sup>192</sup> In Heidegger dunque, dato che la colpevolezza universale in Adamo è tradotto in una colpevolezza strutturale dell'esserci per il fatto che è, e quindi la condanna dell'esserci non è legata solo ad un *modo* del suo relazionarsi con il mondo, ma al suo relazionarsi in quanto tale, allo stesso modo la *Parusia* viene secolarizzata nella scomparsa del mondo stesso, della compagine dell'esistenza empirica individuale e proprio per questo colpevole. Anche se in un orizzonte molto più cupo e disilluso, ad attendere l'uomo heideggeriano alla fine della sua superflua e colpevole vicenda nella storia e nel mondo sta appunto l'annichilimento di essa e del suo stesso scenario, la nullificazione.<sup>193</sup> La morte così descritta, per Jonas, è totalmente sovrapponibile all'abbraccio dissolutivo e annichilente che lo gnostico brama consumare con il *pleroma* originario, e che comunque è il suo destino, la sua unica possibilità propria.<sup>194</sup> La *Parusia* cristiana invece, passando per una resurrezione dei corpi, ed essendo fondata su un peccato nella sfera della relazionalità che però non mette in discussione la bontà dell'esistenza empirica nel mondo di per sé, si costituisce come una riparazione e una redenzione del *modo* con cui l'uomo sta nel mondo e non come la scomparsa di esso.

#### *Carne e spirito come inautenticità e autenticità dell'uomo.*

Continuando il ragionamento avviato, per Paolo l'etere della carne non rappresenta *tout court* l'esistenza materiale, nel mondo, ma l'esistenza in esso pensata a partire dalla logica del mondo, ossia quella del peccato, che mira a vedere la salvezza come una sostanzialità che l'uomo si deve guadagnare con le opere. La carne è un modo d'essere dell'uomo, non il fatto che egli è semplicemente. Certo per via del peccato originale è impossibile avere un *modo* d'essere differente, ma ciò non significa ancora una volta l'equazione che identifica la carnalità con la materialità. Allo stesso modo lo spirito non rappresenta una condizione priva di materialità, quindi l'annichilimento del mondo o delle relazioni con esso, ma la redenzione delle stesse, in quanto *modo* d'essere

<sup>192</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit. , p. 220

<sup>193</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo Gnosticismo*, op. cit. , p. 353

<sup>194</sup> Cfr. Hans Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, op. cit. , p. 205

opposto a quello del peccato, e conforme all'iniziale destinazione dell'uomo nella Creazione. In Agostino, come è già stato detto, dal momento della questione dei pelagiani, si perde tale dinamicità dei concetti, e si apre la possibilità dell'infiltrazione delle suggestioni gnostiche attraverso il neoplatonismo: carnale diventa tutta l'esistenza materiale e la spiritualità piena si raggiungerà con la cancellazione finale di essa. Per la ricezione di Jonas, Heidegger non fa che riprendere questo errore ermeneutico di Agostino e degli gnostici ancora una volta: dato che la vita empirica tutta dell'uomo, in quanto tale, è colpevole, essa è tutta intera e senza soluzione di continuità l'*eone della carne*. Certo, in Heidegger non c'è la prospettiva di una vita in seno al *pleroma*, e questo è causa della confusione attorno alla possibile realizzazione della sua teoria in una vera prassi dell'*essere-per-la morte*. Sta di fatto che comunque l'agire umano retto in Heidegger ha di mira e come esperienza guida anticipata non la redenzione della materialità dalla carne allo spirito come *modi* d'essere contrapposti, ma l'annichilimento finale d'ogni esperienza in quanto tale. Il corto circuito ravvisato da Jonas è dunque ulteriore al presunto "esser gnostico" di Heidegger, in quanto egli, proprio perché non conscio di questa radice dei concetti che usa, mantiene nel suo sistema elementi di linguaggio in realtà mitici, che orientano logicamente la sua escatologia, ma la rendono problematica oltremodo da applicare come prassi di vita.<sup>195</sup>

### *Etica cristiana e etica heideggeriana*

Abbiamo visto il presupposto e l'orizzonte entro cui si articola l'escatologicità della vita cristiana e di controbalzo il modo in cui quella heideggeriana modella le sue secolarizzazioni di tali elementi mitici. Non ci resta ora che vedere cosa resta in mezzo, da una parte fra il peccato originale e la *parusia*, nel tempo restante, e dall'altra nella doppia consapevolezza della colpa strutturale e della morte come possibilità più propria dell'esserci. In Paolo, passato e futuro, Genesi e Apocalisse, hanno senso e sono comprese alla luce dell'evento Cristo, della Croce e del suo valore dialettico di

---

<sup>195</sup> Mi riferisco qui al fatto che il Nulla in cui è secolarizzato l'orizzonte apocalittico proprio anche della gnosi, mantiene la funzione di orientamento per la prassi e l'etica heideggeriane come faceva per quelle gnostiche, ma non può chiaramente garantirsi come dimensione oggettuale e immaginifica di raggiungimento pratico di una qualche salvezza.

condanna e grazia. Come tali essi finiscono per valorizzare e significare il presente, scaricando su esso l'energia e le intensità delle loro narrazioni mitiche, che sono ribadite e ri-promesse nella Croce stessa. L'estasi di Damasco gli dà una comprensione del passato e del futuro in relazione al presente dunque, rimandandolo e spingendolo nel vivere il tempo che resta all'insegna di una missione di testimonianza. La vita cristiana, da quel momento, significa uno spazio di vita escatologico, liberato dai vincoli della logica dividente del mondo, nel quale gli esseri-umani possono intrecciare già relazioni redente, nel senso che esse sono riportate ad una genuinità fondata sulla comprensione della propria identità creaturale originaria e destinale. Qualunque fuga quietistica o fanatica verso il tempo futuro o al contrario verso una mistica età dell'oro è proibita e contraria all'ideale stesso di vita cristiano, in quanto il presente, essendo stato valorizzato come fase comunque necessaria e sensata del percorso salvifico che è la storia intera, non può essere saltato con un atto di irresponsabilità che sarebbe nuovamente peccato (voler vedere anticipatamente il futuro o riappropriarsi del passato non significherebbe forse, di nuovo, voler conoscere "il bene e il male"?). In Agostino le cose si complicano a causa della scissione oggettivante patita dalle dinamiche di essere sotto la legge e essere sotto la grazia, in quanto ora l'essere spirituale del cristiano è immaginato come contrapposto alla sua esistenza empirica e quotidiana: l'estasi mistica incomincia quindi a diventare un fine della vita cristiana, più che l'inizio e lo spunto del suo essere continua testimonianza. Tuttavia, al di là di queste suggestioni, anche in Agostino permane l'idea che la lealtà e la responsabilità del cristiano, pur mutate nel modo della loro comprensione ed esplicazione, siano rivolte al mondo e agli altri ed è proprio questa consapevolezza sociale e politica del cristianesimo a spingere in determinate direzioni eresiloghe Agostino. In Heidegger ovviamente, a causa degli scompensi costituiti dalla sua secolarizzazione dei presupposti logici e mitici dell'escatologia cristiana, quest'ultima si trasfigura in qualcosa ancora una volta di diverso e alternativamente orientato. La Croce dell'esserci, ossia il momento della sua doppia autocomprensione in relazione al suo passato e al suo futuro, scoperti come nulli e fondanti nullità

per lui, non può in alcun modo significare il presente e valorizzarlo in modo che esso si scopra parte di una provvidenzialità e di una necessità di alcun tipo. O meglio, il piano della necessità e quello della provvidenzialità si ritrovano seriamente divisi e separati, in quanto la prima è qualcosa che comunque l'uomo non può comprendere e che comunque patisce perennemente (il suo esser gettato, il suo esser nullo fondato) e l'altra si riduce all'atto decisionistico con cui l'esserci stesso si riappropria della consapevolezza di tutto ciò che lo scorna e lo nobilita al contempo. Insomma, se la Croce di Cristo ribadisce e significa passato e presente, anche la Croce dell'esserci nel suo momento di prescienza lo fa, ma dato che essi per lui sono nulli, due abissi *nullo-fondanti*, essi non possono che dilagare da tale Croce e nullificare il presente stesso, svalutarlo e vanificarlo. L'unica cosa che importa è la decisione anticipante, e la corrispondente accettazione della finitudine, in sé, senza che essa sia ricollegata ad un senso di responsabilità di qualche tipo verso il mondo o verso gli altri. L'esserci in Heidegger ha ormai fatto collassare su di sé ogni altro elemento del suo cosmo, e di questo costituisce la sua escatologicità, e su questo può al massimo costituire la nuova comunità umana. Chiaramente questo esito dell'etica insita in *Essere e tempo* è ricollegato da Jonas alla svalutazione della storia e dell'esistenza empirica insita nella gnosi stessa, ed è lampante che, tanto che per l'uomo heideggeriano strutturalmente colpevole che per quello gnostico strutturalmente *straniero* in questo mondo, c'è solo un senso di responsabilità verso la propria irresponsabilità nei riguardi della vicenda mondana, piuttosto che un senso di missione creaturale verso il mondo relazionale come è invece proprio del cristianesimo. L'etica cristiana non si presenta mai come una forma vuota, da riempire con un contenuto qualunque e da innescare dietro alla scia del carisma di un capo qualunque, non è un accettare la propria finitudine in quanto tale e basta, come invece risulta essere l'etica heideggeriana in ultima analisi. Ciò a cui è richiamato il cristiano è la sua umanità, nello specifico senso che essa ha se compresa sotto la categoria di creaturalità, e quindi relazionata nel mondo giusto, in un percorso redentivo riguardo ai rapporti, con gli altri e con Dio. In un mondo incendiato da centrifughe spinte verso il futuro e verso il passato, la comunità

cristiana vuole costituirsi come quella comunità in cui non c'è né greco né giudeo, né uomo né donna, e dove quindi il terreno relazionale non è messo a repentaglio da ingannevoli affermazioni identitarie formate sulla separazione e la contrapposizione. Al contrario come si è detto, grazie all'alchimia particolare con cui il Nullo-passato e il Nullo-futuro nutrono il presente dell'esserci, il suo spazio escatologico risulta costitutivamente solitario e disinteressato, irresponsabile se non verso una scelta che vale in quanto tale: qui la riparazione, la conformità non si cerca più sul terreno della relazione con altro, ma su quello della relazione con il proprio malessere di fondo, che tanto nella gnosi che in Heidegger è ammantato di nobiltà e seguito attraverso e oltre ogni altra determinazione umana.

Una volta confrontate a questo livello le due escatologie e i loro linguaggi di riferimento, possiamo tirare le conclusioni rispetto a ciò che la ricerca di Jonas porta di nuovo in relazione a quella di Heidegger, anche nel senso che essa risulta essere per quest'ultima un giudizio. La morale dell'analisi jonasiana, riguardo a ciò che essa significa se rapportata a *Essere e Tempo*, è che Heidegger, nel tentativo di secolarizzare la religiosità cristiana di Paolo, ha invece recuperato il repertorio e l'immaginario mitico proprio della gnosi. Le cause di questo slittamento che fa ricadere nel paradosso di una nuova oggettivazione mitica il lavoro di secolarizzazione di Heidegger, sta da una parte nel fatto che egli ha primariamente disconosciuto l'ebraicità di Paolo, privandosi della possibilità di una comprensione fedele della tonalità emotiva della sua testimonianza, e dall'altro che egli ha usato come modello per la sua trasposizione dei concetti del livello mitico a quello metafisico, un'opera e una linea di pensiero di Agostino da Ippona completamente permeata appunto da suggestioni gnostiche. Immagini suggestive e nell'intenzione dell'autore "laiche" come quella della *chiamata della coscienza*, della *colpevolezza originaria* e dell'*essere-per-la morte*, si riscoprono in modo inquietante simili se non del tutto sovrapponibili a quelle proprie del *logos* gnostico a suo tempo messo in luce da Jonas, riecheggiando idee come quella del "*salvatore*

*salvato*”, del *cosmo-prigione*, o del *ritorno al pleroma*. Che la coincidenza della linea di pensiero gnostica con quella heideggeriana sia più o meno dimostrata, rimane comunque il fatto che Jonas ha evidenziato come il disegno iniziale di Heidegger, ossia quello di recuperare un linguaggio alternativo e redentore rispetto a quello sostanzializzante e inautentico della grecoità, è possibile solo se si riscopre l’originaria relazionalità dei concetti propri del pensiero cristiano e quindi il loro rapporto dinamico e sempre vivo con il mondo ebraico. Dato che Heidegger invece ha infine fatto collassare ogni altra grandezza e ogni concetto sull’esserci stesso, identificando la sua redenzione con la dissoluzione o comunque la relativizzazione del terreno relazionale residuo, egli è inevitabilmente incapace di cogliere di nuovo quella tensione redentrice per il linguaggio e l’immaginario che in Paolo soltanto fu veramente alternativa alle oggettivazioni greche. La sfida a questo punto dovrà essere sì quella di provare a secolarizzare l’etica propria del cristianesimo, per riproporla a posteri completamente disillusi rispetto alla religione, ma contemporaneamente di farlo trasportando in categorie laiche proprio quella relazionalità fondante per essa e che di fatto si sostiene tutta a partire dall’idea di Dio Creatore e di rapporto creaturale.

## 2.9 Conclusioni

Chiudendo la sua ricerca sulla gnosi, nel testacoda che essa infine fa rispetto al suo strumento ermeneutico, l’analitica esistenziale di Heidegger, in un certo senso Jonas chiuderà con la prima parte della sua vita, culminata in una partecipazione armata e drammatica alle vicende della seconda guerra mondiale, con indosso la corazza della sua sentita ebraicità. È innegabile che di certo i due elementi, la lotta in prima persona contro il nazionalsocialismo, contro la Germania, e il rivoltare l’analisi che aveva occupato l’ultimo decennio della sua vita contro Heidegger, siano indissolubilmente collegati, l’aspetto pratico e l’aspetto teorico di una risoluzione di uomo prima che di filosofo. Il punto è che Heidegger con il suo scritto e la sua odissea dell’esserci, nonché con

la sua proposta teorica finale, rappresentava un diretto e inquietante atto di auto-comprensione della generazione che aveva concepito di incendiare e mettere a repentaglio il presente, il mondo, calpestando ogni dignità relazionale, in nome ora di un passato mitico ora di un futuro apocalittico. *Essere e tempo* era la bibbia di questa nuova religione nichilista, per come la vedeva Jonas, e il suo collegamento genealogico, a livello del pensiero, con il cristianesimo delle origini, il fatto che si presentasse come un ritorno e un rientro in quell'originarietà riscoperta, gli dava una dignità e una forza pericolose. Distruggere tale collegamento, o perlomeno relativizzare l'importanza, intaccarne l'unicità, aprendo accanto ad esso lo spazio per un'altra proposta pratica e teorica, era fondamentale. Ciò avvenne mettendo le scoperte sulla gnosi al servizio di un'analisi critica di *Essere e tempo*, mettendo in mostra lo slittamento logico sopra illustrato dalle categorie proprie di Paolo a quelle appunto dello gnosticismo. Significativamente risulta dunque essere infine proprio Paolo, la sua etica e la sua testimonianza di fede, la sua religiosità, ciò che secolarizza invece Heidegger e *Essere e tempo*, rivelando in essi la traccia di un ennesimo mito, di un'ennesima ricaduta nella stessa inautenticità che essi evocavano. Questo circolo vizioso fa intravedere quasi il sospetto che l'arcana della religiosità e dell'autenticità proto-cristiana non sia mai pienamente afferrabile e che in un continuo movimento paradossale, finisca per secolarizzare i presupposti sempre dogmatici di chi lo avvicina, piuttosto che lasciarsi da essi secolarizzare.

Dopo questa immane e stupefacente impresa di ampliamento del nostro orizzonte conoscitivo sulla tardoantichità e dopo aver aperto questa breccia per far proseguire anche dopo Heidegger e le sue conclusioni la ricerca della verità proto-cristiana, Jonas si dedicherà infine ad altro: lo interesseranno questioni di etica applicata alle nuove tecnologie e alle nuove scoperte scientifiche. Rimarrà viva in lui però la convinzione, ricavata da questi studi, che la libertà umana si debba dare nel mondo e per il mondo solo come responsabilità, e quindi tutti questi studi saranno atti a trovare il modo di reinserire, con un'etica adeguata, nella propria finitudine ma anche in un modo

responsabile, l'umanità al suo posto in un cosmo che, lungi dall'essere odiato o relativizzato, va difeso e conservato.

Per quanto riguarda il proseguo della nostra ricerca, così come l'escatologicità della vita cristiana riscoperta da Heidegger era stata il presupposto per spostarci su Jonas, il lavoro di quest'ultimo, e l'ulteriore caratterizzazione di tale escatologicità come "relazionalità" da lui messa in evidenza, ci permettono di interessarci ora all'ulteriore allargamento di questo punto di riflessione che ci può offrire un autore come Jacob Taubes. Infatti, là dove l'ebraicità di Paolo era stata disconosciuta da Heidegger, Jonas l'ha rimessa al centro dell'ermeneutica stessa dell'apostolo per evitare un esito a suo parere gnostico: tale ebraicità, tuttavia, con Taubes diverrà a sua volta un'incognita e un terreno scivoloso proprio per questa cristianità che davvero pare non riuscire a star salda in nessun posto, rispetto alla sua radice.



### ***Capitolo 3. Taubes e Paolo: la logica del Messianismo.***

#### ***3.1 Presupposti radicali***

Taubes è un autore radicale, tanto per le sue tesi che per la sua vicenda biografica. Scegliere di includerlo nel nostro percorso, e precisamente come spartiacque fra l'analisi che abbiamo proposto delle tesi di Heidegger e di Jonas, e la trattazione che verrà su quelle di Rosenzweig, è un omaggio a tale radicalità, che crediamo sia anche l'ideale per traghettarci da una parte all'altra del nostro lavoro. Fin'ora abbiamo visto come lo spettro di Paolo aleggi sul campo di battaglia che si crea nell'attrito fra il maestro Heidegger e il discepolo Jonas, e come sia anche sulla pelle dell'apostolo, sulla sua eredità per i posteri, che i due si dividono, scindendo la comune radice nella teologia e nella filosofia esistenziale tedesca dello spazio e del tempo fra le guerre.

Il nostro evocare sulla scena proprio Taubes, tuttavia, con il suo peculiare e, appunto, radicale punto di vista sul significato di Paolo per la storia occidentale e per il Novecento, ci costringe a considerare, dopo quanto di diverso avevamo individuato con dovizia di particolari, il presupposto comune dei due autori precedentemente trattati. Tale presupposto è costituito dal fatto che il Paolo dal quale tanto Heidegger che Jonas prendono le mosse, e sul quale scoprono il terreno della loro divisione intellettuale e morale, è il medesimo. È nello specifico un Paolo cristianamente inteso, e ancor più specificatamente quell'immagine di Paolo letto secondo la lente per primo utilizzata da Lutero e poi tramandata da tutta la tradizione luterana fino a Bultmann. Per esser più chiari: tanto Heidegger che Jonas considerano Damasco, l'inizio della predicazione e dell'esperienza di vita peculiare dell'apostolo che a loro interessa, come il momento della sua *conversione* dall'ebraismo al cristianesimo, e sul modo di intenderla. Questa immagine, questa idea, quella della *conversione*, del passaggio, del salto da un momento all'altro della vita di Paolo, salto che illumina sovrastandola

una cesura fra il prima e il dopo dell'esperienza di vita dell'uomo, del fariseo che si fa apostolo, getta in avanti e indietro una precisa luce ermeneutica, tanto sull'ebraicità che sulla cristianità dello stesso. L'ebraicità in questione è, con differenti gradazioni e valutazioni al riguardo, vista come un *nomismo* acuto, e di controbalo, la cristianità che si sostituisce ad essa, negandola, è un *antinomismo* altrettanto acuto. Inevitabilmente quindi, come abbiamo visto, c'è l'idea che il passaggio sia una cesura, una rottura, e che la cristianità di Paolo neghi, annichilisca la sua precedente ebraicità. Poi certo, per Heidegger questo ha un significato differente che per Jonas che, come abbiamo visto, legge tale negazione come un nesso dialettico più o meno chiaro, in modo da non condannare, ma valorizzare nel movimento l'ebraicità di partenza, in quanto appunto momento imprescindibile di partenza per il futuro di Paolo.<sup>196</sup>

Ecco: sempre seguendo i presupposti della lente di Heidegger e di Jonas, il Futuro diviene il tempo trainante, la dimensione privilegiata ed evidenziata nello spaccato di vita di Paolo, perché è dal futuro, dal sogno della *parusia*, che giunge un fulmine a ciel sereno a separare e a mettere in fecondo rapporto il fariseo e l'apostolo, la Legge e la Grazia, nella negazione che la prima è della seconda.

Giungiamo a Taubes, in *medias res*, senza troppe remore introduttive: lui mette in dubbio proprio questo presupposto, Damasco, e dunque quanto ne consegue, riguardo al rapporto fra cristianità ed ebraicità di Paolo (e fra ebrei e cristiani in generale). Per Taubes il momento cruciale della vita di Paolo, quello in cui appunto egli diventa Paolo da Saul che era, il momento in cui Heidegger vedeva l'apostolo negare il fariseo, e Jonas i due mettersi in dialettica relazione proprio per questo, è da leggere in modo completamente diverso. Gli occhiali ermeneutici di Taubes sono doppi, in quanto egli è ebreo come Jonas, ma a differenza di lui è un rabbino, non un laico assimilato alla cultura

---

<sup>196</sup> Mi riferisco qui al fatto che Jonas contesta già lo schema di Heidegger, emerso dall'analisi di Galati, di totale contrapposizione fra via della Legge e via della Grazia, facendo notare che nella lettera ai Romani esse hanno un collegamento più forte che l'esser semplicemente l'una la negazione dell'altra, pur non contestando che, in Paolo, ci sia una *conversione* da l'una all'altra. Taubes andrà oltre proprio su questo punto.

cristiana, e pur avendo ben presente la lezione heideggeriana e in generale quella delle teologia cristiana novecentesca, egli è svizzero, e quindi più vicino a Barth che a Bultmann. Damasco per lui non è la scena di una *conversione*, mai avvenuta per la verità, ma di una *vocazione*, dello spostamento di direzione e di asse della missione che, come ebreo zelante e convinto, Paolo semplicemente non abbandonerà mai.<sup>197</sup> Egli è l’apostolo che viene mandato, da Damasco in poi, ai pagani, ma tale esser mandato procede dal suo esser ebreo: *è mandato dagli ebrei ai pagani*. Nel senso che procede fisicamente e logicamente (secondo la carne e lo spirito) dall’ebraismo, dall’ebraicità, dal suo appartenervi e non rinnegarla, verso i pagani. *Vocazione* quindi, non *conversione*: qualcosa di simile a tutte le storie di paradossali e assurde missioni, direzioni di azione e prassi, che il Signore, il Dio degli ebrei, dà ai suoi profeti, ai suoi uomini prescelti, per tutto l’Antico Testamento. Abramo mosso dalla sua terra<sup>198</sup>, Mosè e la sua vicenda in Egitto e nel Deserto<sup>199</sup>, Elia con i suoi guai nei confronti dei profeti di Baal<sup>200</sup> e della monarchia che li proteggeva, Osea costretto a sposare una prostituita<sup>201</sup>, Isaia servo dolorante del suo Dio<sup>202</sup>, Geremia e la sua opposizione all’ostinazione e alla politica del suo popolo<sup>203</sup> ... infine Paolo, *dagli ebrei ai pagani*, e il suo permanere nella tensione e nella sospensione, senza possibile sintesi, che questo moto ha creato.<sup>204</sup>

<sup>197</sup> Cfr. J. Taubes, *Teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997., p.93

<sup>198</sup> “Il signore disse ad Abramo: - Va’ via dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va’ nel paese che io ti mostrero (...)” *Gen. 12, 1* ; oppure “E Dio disse: -Prendi ora tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che ami, Isacco, e va’ nel paese di Moria, e offrilo là in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò-” *Gen. 22, 2*

<sup>199</sup> *Es 32, 9-14*

<sup>200</sup> *1 Re 19, 10*

<sup>201</sup> *Os 1, 2*

<sup>202</sup> *Is 6, 9-13* e *Is 50, 4-11*

<sup>203</sup> *Gr 37, 6-10*

<sup>204</sup> Come si vede, abbiamo qui usato l’espressione idiomatica tipica con cui si indica Paolo, ossia l’esser colui che va dagli ebrei ai pagani, poiché a nostro parere è proprio a partire dalla ri-semantizzazione appunto di questo concetto, di questa figura, che Taubes, sulla scorta della dialettica di Benjamin, propone la sua versione dell’Apostolo. Infatti, lungi dal pensare che la dialettica fra il momento sotto la Legge e quello sotto la Grazia conduca all’appropriazione di una sintesi della sua situazione da parte di Paolo, Taubes si rifà al concetto di “dialettica in stato di arresto” di Benjamin per affermare il suo permanere, problematico, nella tensione insita fra i due poli relazionati stessi. Cfr. Elettra Stimilli, *Jacob Taubes*, Morcelliana, Brescia 2004, pp.237 e seguenti

Il quadro, come si vede, cambia già completamente e si comprende bene l'intenzione divergente di Taubes: non analizzare il proto cristianesimo, le lettere paoline, e andar a ripescare di volta in volta ciò che serve nell'Antico Testamento e nelle tradizioni giudaiche, piuttosto che gnostiche, per giustificare qualche opinione al riguardo della propria lettura, ma partire dal passato, da ciò che vien prima di Paolo e costituisce la base del suo esser ebreo e quindi anche del suo essere apostolo *dagli ebrei ai pagani*, dal suo essere al centro di questa dialettica in punto d'arresto.<sup>205</sup> Insomma, egli vuole intuire e fondare una logica nel pensiero dell'autore che ricollegli la sua fondamentale esperienza di vita, la sua testimonianza, veramente ai suoi presupposti e non a quelli di Lutero o di Heidegger.

Ma i presupposti cristiani, cattolici o protestanti che siano, non sono i soli ad essere ribaltati ed evidenziati nella loro angustia: dall'altro lato, Taubes e la sua appropriazione di Paolo colpiscono di controbalo anche la cultura ebraica occidentale. Anzi, forse è proprio qua, sul lido condiviso da Taubes con Scholem, Buber e Rosenzweig, che egli sarà più indigesto e farà più danni. Il punto infatti è che, così come in base a quella lettura di Damasco come *conversione*, i cristiani si erano percepiti in un certo modo e avevano percepito in un altro gli ebrei, nonché il rapporto con loro, anche gli ebrei stessi in un certo senso hanno accettato di definirsi in base a tale presupposto, senza mai volerlo mettere in discussione.<sup>206</sup> Per quanto infatti gli ebrei abbiamo sempre gradito in qualche modo di interessarsi alla vicenda cristologica, Paolo era sempre stato il punto inconciliabile, la pietra d'inciampo per la loro autocomprensione e per l'interazione con i cristiani.<sup>207</sup> Il fatto che ci fosse una netta divisione, al di là del rapporto dialettico inoppugnabile, fra l'apostolo Paolo e il fariseo Saul, permetteva alla comunità ebraica di dare un fondamento autorevole alla cultura

---

<sup>205</sup> Come dire che Taubes non prende sul serio solo l'escatologicità di Paolo, ma anche il percorso che lo ha portato ad essa, la logica che la contraddistingue.

<sup>206</sup> Cfr. Jacob Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo su una controversia insolubile", in *Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 13-16

<sup>207</sup> Cfr. *ivi*, p.21

nomistica che si era affermata fin da dopo il settanta, di dare lo scettro della sinagoga in mano ai rabbini riformati ai giorni di Taubes, di saper bene cos'era ebraico e cos'era cristiano.

Insomma, la *conversione* di Damasco, la cesura, era comoda tanto ai cristiani quanto agli ebrei per potersi stimare o odiare a debita distanza gli uni dagli altri, per mettersi in collegamento e separarsi senza mai doversi mettere troppo in discussione. Erano possibili sia esiti marcioniti come quello di Heidegger<sup>208</sup>, e procedere quindi a tagliare il nesso fra le due culture, contrapponendo Gesù al Padre, Paolo a Saul, oppure fare come Jonas, come Rosenzweig, e tentar addirittura una dissolvenza di hegeliano sapore fra le due dimensioni, conducendole verso una produttiva sintesi già immaginabile dietro l'angolo della storia. Con il Paolo, e il Saul, di Taubes tutto ciò non è fattibile, tutto ciò è un ricordo anche imbarazzante, violentemente deriso e stigmatizzato: Paolo torna ad essere l'*enfant terrible* che doveva essere, che forse voleva essere, tanto per gli ebrei che per i pagani, perché è l'apostolo che va dagli uni agli altri, e che attira gli sguardi che essi si vorrebbero rivolgere in cagnesco reciprocamente solo su se stesso, sulla sua gigantesca figura di sovvertitore eterno di tutti i valori.<sup>209</sup> Il punto è che se Damasco è letta come la storia della *vocazione* di Paolo anziché della sua *conversione* e se a unire la Legge e la Grazia non c'è una frattura, o un nesso dialettico, ma piuttosto una logica interna che porta la seconda non a cancellare, non ad annichilire, ma a *compiere* veramente la prima, né l'ebraismo né il cristianesimo possono più trincerarsi dietro tale limite, o al contrario sperare di trovare una quadratura secolare del cerchio annullando con una stretta di mano tedesca le loro differenze.<sup>210</sup> Paolo non è né l'ebreo che diventa cristiano, né il cristiano che è tale in relazione al suo esser ebreo: è semplicemente *l'apostolo che va dagli ebrei ai*

---

<sup>208</sup> Qui ci riferiamo all'accusa di Jonas nei riguardi dell'escatologia del suo maestro, ma in generale anche all'inequivocabile assenza di riferimenti all'Antico Testamento nell'analisi di Heidegger riguardo alle tre epistole paoline da lui trattate.

<sup>209</sup> La scelta di queste espressioni per descrivere il Paolo di Taubes fa riferimento al suo interessamento critico tanto alla lettura data dell'apostolo da parte di Nietzsche che di Overbeck.

<sup>210</sup> Cfr. J. Taubes, *Il Prezzo del messianismo*, op. cit., pp.20-21

*cristiani* e che resta nella tensione presente fra questi due poli, e come tale crea così problemi a entrambe le parti.

Mi rendo conto di non aver facilitato le cose con questo inizio, con questa introduzione vivace del personaggio di Taubes e delle sue idee, del suo “Paolo terribile”, ma come ho già detto è la radicalità, nonché la particolarità dell’autore stesso, a imporre di assumere le sue peculiare categorie espressive per chiamarlo in causa. Taubes ha scritto molto nella sua vita non troppo lunga né troppo serena, pur pubblicando soltanto un libro a ventiquattro anni, per altro incompleto a sua detta.<sup>211</sup> Tutta la sua vasta e incognita produzione si articola in frammenti, lettere e articoli, interventi brevi e intensi nel dibattito ebraico-cristiano che in generale tendeva talvolta a ignorarlo, ma molto spesso a odiarlo e a stigmatizzarlo senza pietà. Ideale è per capire il personaggio, e sono convinto anche per capire la sua idea di Paolo, richiamare alla mente il rapporto-scontro epistolare che egli ha sostenuto su entrambi i lati della contesa, con un cristiano (cattolico) come con un ebreo, con Schmitt come con Scholem. Due personaggi radicali anch’essi, ma assicurati e ben definiti forse dalla loro totale adesione a una delle due parti e non dilaniati nel mezzo, nell’analoga posizione di Paolo, che Taubes si sceglie per rapportarsi e contrapporsi a entrambi.<sup>212</sup> Schmitt e Scholem, presi insieme, nella loro diametralmente opposta caratterizzazione intellettuale e morale, collegati proprio dal loro comune rapportarsi drammatico, dal loro essere incalzati da Taubes, paiono incarnare le due anime del provincialismo cristiano e ebraico denunciato dall’autore riguardo a Damasco e a Paolo. Da una parte Schmitt che invece di dare ascolto al testo, alla parola dell’apostolo, preferisce andar dietro a quella pur millenaria del popolo che egli ha creato, con tutte le sue contraddizioni, fino ad aderire al nazismo convinto dell’inevitabile contrapposizione che cose come la lettera ai Romani dovrebbero significare per ebrei e cristiani<sup>213</sup>; e dall’altra parte Scholem che, nel tentativo di difendere l’identità

---

<sup>211</sup> Cfr. *ivi*, p. 127

<sup>212</sup> Cfr. J. Taubes, *Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , pp.19-24

<sup>213</sup> Cfr. *ivi*, p. 99

ebraica, pur nelle nebbie della *qabbalà* che egli studia, concede ai cristiani di risucchiare via tutto ciò che di ebraico c'è in Paolo e di considerarlo come un traditore della causa israelitica, un eretico.<sup>214</sup> In mezzo appunto c'è Taubes, che non ha scrupoli nell'andare a cercare il vecchio nazista per controbattergli l'analisi dei capitoli centrali della lettera ai Romani, o che persino oserà contendere al maestro Scholem l'eredità lasciata da Benjamin riguardo l'escatologia e la politica ad essa connessa.<sup>215</sup> Taubes, come abbiamo già detto fin troppe volte, si limiterà a indicare sempre lo stesso dato di fatto in Paolo, il suo andar *dagli ebrei ai pagani*, e in tal modo continuerà a ripetere un segno d'anatema per entrambi i litiganti che lo metterà al centro di molte incomprensioni e ritorsioni. Il punto è che egli, primo fra gli autori fin'ora trattati, pur sospinto dagli eventi e dalla loro drammaticità, o forse proprio per essa, non cederà alla tentazione di cercare una risposta in Paolo, ma accetterà che egli, più di ogni altro, deve rimanere una domanda, per avere un significato anche il Novecento. Il punto è, e spesso Taubes nelle sue corrispondenze epistolari vi insisterà, che mentre sia Schmitt che Scholem, nella loro totale differenza, sono uniti nell'esser scissi fra due tendenze, fra due identità, proprio per via della loro non comprensione del problema ebraico-cristiano, egli solo, solo Taubes, si presenterà nel bene e nel male come un apocalittico puro.

### 3.2 *Escatologia e Politica: la lettera ai Romani di Taubes fra Scholem e Nathan di Gaza.*

Tutto quel che abbiamo detto, in effetti una tempesta di parole, serviva a dar il segno della rottura fra il percorso fin qui seguito e l'attuale momento di esso: Taubes e la sua lettura radicale di Paolo. Abbiamo anche messo qualche punto fermo, indicando il diverso presupposto nella lettura divergente dell'episodio di Damasco che l'autore ci propone, e le conseguenze che tale presa di posizione quasi provocatoria significa tanto dal punto di vista ebraico che da quello cristiano.

<sup>214</sup> Cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, op. cit. , pp.37-40

<sup>215</sup> Come abbiamo già accennato precedentemente, l'appropriazione di Taubes delle teorie del frammento teologico-politico di Benjamin, nonché la rivelazione da parte di Taubes dell'esistenza di una corrispondenza del defunto filosofo con Carl Schmitt, creerà un attrito definitivo con Scholem.

Abbiamo anche accennato al *corpus* e al metodo delle opere taubesiane, ma in effetti di esse ci interessa in modo prioritario soltanto una delle ultime, ossia il documento relativo alla serie di conferenze tenute da Taubes, ormai morente, alla fine della sua vita turbolenta, finalmente proprio sulla Lettera ai Romani di Paolo di Tarso.<sup>216</sup> Qui in un certo senso, in un circolo virtuoso per la sua viziosità di forma (sempre interrotta, sempre spezzata, come si addice ad un uomo del genere prossimo alla morte), vengono a sistema tutte le linee di comprensione che abbiamo tracciato sul conto del rapporto Paolo-Taubes nel paragrafo introduttivo. Certamente infatti in questa conferenza si compie la parabola della rifondazione della comprensione di Paolo, come *apostolo dagli ebrei ai pagani*, che è il filo rosso della ricerca dell'autore sul *corpus* paolino e sul suo significato, ma d'altra parte, sottotraccia, sottotrama, si scorgono sempre anche gli spettri dei molti nemici-amici che il rabbino svizzero si è fatto negli anni, l'eredità sofferta del suo rapporto personale prima che intellettuale con Schmitt e Scholem. Penso che tutto ciò si vedrà nell'analisi delle conferenze stesse, e quindi non mi attardo oltre nel sostenere questo continuo intrecciarsi in esse del dato biografico dell'autore con la ricerca che esso compie sull'apostolo e sulla sua testimonianza.

C'è da chiedersi prima di tutto perché egli si interessi proprio a *Romani* in senso primario. Heidegger si era interessato a *Galati* e *Prima e Seconda Tessalonicesi* perché in esse aveva ritrovato la possibilità di fondare le sue idee riguardo l'esperienza di vita autentica e inautentica riguardo al Tempo. Jonas aveva anch'egli ripiegato invece su *Romani*, alla ricerca del nesso dialettico fra il fariseo e l'apostolo, per capire come si dava nella nuova prospettiva di vita cristiana il concetto di libertà. Taubes in un certo senso ha motivazioni simili a Jonas, ma predilige passi diversi della lettera in questione. Mentre Jonas si interessa alla differenza sostanziale fra l'ebraismo e il cristianesimo, fra il fariseo e l'apostolo, per relazionare i due mondi in uno stesso momento

---

<sup>216</sup> Le lezioni si tennero dal 23 al 27 Febbraio del 1987, e Taubes morì poco più tardi, il 21 di Marzo in quello stesso anno.



dell'autocomprensione umana, Taubes è interessato in generale a porre Paolo come il falsificatore della concezione che sia i cristiani che gli ebrei hanno di se stessi e gli uni degli altri. Anch'egli quindi si interessa alla dicotomia Legge-Grazia, come Heidegger e Jonas, ma non rivolgendosi ai problemi dell'interiorità umana nel suo rapportarsi al tempo o alla propria libertà<sup>217</sup>, ma piuttosto nel fatto che esse, tanto da parte cristiana che ebraica, dovrebbero essere le teste di ponte per individuare le differenze inconciliabili e reciprocamente neganti degli ebrei e dei cristiani in quanto *popoli* contrapposti. La Legge è l'essenza dell'esser popolo di Israele e la sua negazione costituita dalla Grazia dovrebbe esser l'essenza dell'esser popolo di coloro che si propongono come il Nuovo Israele, ossia i cristiani. Dato che tale negazione deriverebbe dalla differente concezione e sensibilità dei cristiani rispetto all'escatologia (Paolo e i suoi credono che il Messia sia già arrivato, gli ebrei no; Paolo e i suoi vivono un'apocalisse interiore alla luce di questo e fondano un nuovo popolo in questo, gli ebrei ne aspettano una in quanto comunità, in quanto popolo costituito), il problema della Legge, della rottura di cristiani e ebrei su di essa, si traduce in un problema riguardo l'escatologia e la politica.

Tento di spiegare meglio questo passaggio, che dalla contrapposizione Legge-Grazia, e dal suo significato, ci porta a considerare la questione escatologica e quella politica, che sono in effetti per Taubes un'unica moneta a doppia faccia. Il centro dell'ebraismo è la Legge<sup>218</sup>, ossia il principio inclusivo-esclusivo che dona identità all'ebreo in quanto membro di un popolo: l'ebreo è tale perché appunto ha la Legge, o meglio *la via della Legge*, che gli indica il cammino da intraprendere per permanere nel Patto con Dio in cui egli, già per diritto di nascita, è. In questa dinamica della Legge, almeno ai tempi di Gesù e di Paolo, e per tutti i tempi avvenire, è comunque già annunciata e compresa la faccenda dell'*eschaton*, ossia il fatto che la storia, in cui il popolo di Israele è tale in

---

<sup>217</sup> E non è casuale che, a questo riguardo, i due filosofi che tentano di ripensare i concetti di Tempo e di Libertà, passino in modo privilegiato per Agostino, nel ri-leggere Paolo.

<sup>218</sup> Cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, op. cit., p.21

base alla Legge, procede verso un compimento di quest'ultima. Il compimento in questione significherà la fine della legislazione stessa così com'era applicata al tempo, al mondo, allo stare degli ebrei nella compagine della storia e del mondano, perché la storia e il mondano finiranno, dando (o ri-dando) spazio all'eternità e alla totale conformità fra uomo e Dio. Tutti i popoli gentili, pagani, stanno nel caos del mondo antico, fra i loro idoli e la loro religione a buon mercato, mentre gli ebrei precedono tutti nel *deserto dei popoli*, là dove hanno riconosciuto e seguito solo Dio come re, sostituendo il reticolo di leggi naturali e cosmico, eterne e immutabili, appunto con la Legge del Sinai, che invece li avvia verso un compimento che è niente meno che la fine, il venir a frutti della storia divenuta assolutamente reale in quanto tragitto necessario verso quell'ultimo atto.<sup>219</sup> L'*eschaton* appunto, che come tale, e per motivi storici e logici all'interno del pensiero dunque fortemente antireligioso degli ebrei, è un tema forte e inalienabile, intimamente congiunto con quello della Legge e dell'esser popolo in essa in modo diverso da ogni altro popolo che è se stesso in una terra e in un ciclo eternamente rassicurante, non nel deserto appunto, dove non c'è natura o re mortale a rappresentarla, ma solo Dio al di sopra della gente di Israele in marcia. Paolo è pienamente addentro a tutto ciò, a questo intreccio che pone la Legge, l'*eschaton* e la politica peculiare del popolo d'Israele in un circolo virtuoso di richiami necessari da un elemento all'altro. Di fatto, però, l'apostolo pare rompere il ciclo, e su questo punto cristiani ed ebrei hanno sempre concordato, nel riconoscere di essere inconciliabili riguardo a tale rottura.<sup>220</sup> Paolo infatti, scorgendo nell'immagine di Gesù appeso alla croce il vero Messia, ha concluso che il tempo della fine era già giunto, e che quindi era venuto il momento infine che la Grazia, la fede, abrogasse la Legge. Facendo questo passo, egli avrebbe inevitabilmente troncato la radice legittima dell'esser popolo di Israele e avrebbe fondato un nuovo popolo, non più tale in base alle *opere della Legge*, ma a quelle della fede, alla Grazia in Cristo.

---

<sup>219</sup> Cfr. *ivi*, pp. 173 e seguenti.

<sup>220</sup> Cfr. *ibidem*

Ora, riguardo al come dell'interpretazione di questo fatto, di questo passaggio compiuto da Paolo, che per i cristiani e per gli ebrei, da punti di vista opposti, è il darsi di una frattura insanabile probabilmente, ci siamo già soffermati. Ricordiamo però ciò che dice proprio Scholem riguardo alla differenza intrinseca fra ebraismo e cristianesimo, alla luce del nesso Legge-escatologia-politica, poiché è a questa definizione che Taubes si rifà polemicamente per proporre il suo Paolo. Secondo Scholem, infatti, da Damasco in poi si dà questa differenza fondamentale riguardo all'*eschaton*: per gli ebrei esso è un evento pubblico e comunitario, che fonda l'esser popolo della stesso rimandandolo alla Legge che vi deve condurre nel presente; per i cristiani invece quell'ultimo orizzonte è una faccenda individuale, interiorizzata nell'animo di ciascuno, e in quanto affare privato, di coscienza, non può creare alcun problema agli ordinamenti vigenti nel mondano.<sup>221 222</sup> Scholem insomma, punta sul fatto che l'ebreo è irriducibile ad un cittadino modello, perfettamente mondanizzato e omologato dei vari imperi che si succedono nella storia, in quanto egli permane sempre e incondizionatamente nel *deserto dei popoli* dove regna solo Dio, tramite la Legge, alla volta dell'*eschaton*. I cristiani invece, con Paolo, avrebbero abbandonato tale deserto, avrebbero fatto collassare l'escatologia in un intimismo senza sbocchi esteriori, incapace di mantenere quella tensione con il mondano garantita dall'osservanza della Legge e dal sogno comunitario di un *eschaton* eminentemente politico perché impolitico rispetto ai canoni del mondo. Gli ebrei insomma si ribelleranno sempre ai romani di turno, mentre i cristiani porteranno sempre il peso di una scissione interiore, avendo ritirato la loro religiosità nel santuario della loro sensibilità privata e individuale.

---

<sup>221</sup> Cfr. *ivi*, p. 38

<sup>222</sup> Cfr. *ivi*, p. 35

In effetti, c'è da dirlo, ciò che la storia cristiana ha visto poi nel suo proseguire oltre Paolo, pare dar ragione senza troppi discorsi proprio a questa idea di Scholem. Oltretutto, dobbiamo pensare che il dibattito fra quest'ultimo e Taubes avverrà all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, di Auschwitz, momento storico in cui in maniera totale si era vista la problematica irriducibilità degli ebrei alla corrotta mondanità del secolo e la tendenza del mondo cristiano a dividere fra i convincimenti privati e i comportamenti pubblici. Taubes tuttavia non è interessato a fare una storia dei rapporti fra ebrei e cristiani in generale, ma semmai proprio a mostrare come essi si siano fin'ora fondati su una scorretta recezione di ciò che Paolo intendeva testimoniare e significare per entrambe le parti in gioco nella sua vicenda, e quindi si impegnerà a mostrare come questa definizione molto chiara del suo maestro, se anche è in grado di descrivere in pieno ciò che è stata poi la realtà storica, non può render giustizia alle problematiche sollevate da Paolo inizialmente.

La critica di Taubes, affinata in anni in cui egli ha seriamente “preso in contropelo” la produzione di Scholem, e che alla fine esplode nella parte centrale della conferenza sulla *lettera ai romani*, assume come suoi presupposti alcuni dei passaggi dell'opera principale stessa del maestro contestato: *Major Trends*. Qui infatti, fra le varie correnti della *qabbalà* ebraica, e quindi nel pieno dell'esplorazione di una logica sì ereticale, ma pur sempre ebraica, nella storia del pensiero mistico, Scholem si sofferma sulla vicenda di Nathan di Gaza e del tragico messia Sabbatai Zevi.<sup>223</sup> Questa accoppiata di personaggi pittoreschi tanto da sembrare fuori dal tempo, agisce invece in un preciso momento storico: siamo giusti alla metà del seicento, nel medio-oriente sotto l'egida di un ennesimo impero mondano, ossia quello ottomano. La storia dei due e del loro rapporto, nonché della sua fine tragica e deludente, non è di per sé importante: come tantissime altre volte nella storia ebraica di vita nel differimento e nella diaspora in mezzo ad una mondanità ostile, gli ascendenti escatologici del popolo eletto si manifestano, concentrandosi su un nuovo profeta (Nathan) che

---

<sup>223</sup> Cfr. G.Scholem, *Le Grandi correnti della mistica ebraica*, il Melangolo, Genova 1986, pp. 299 e seguenti

intronizza come Messia quello che potrebbe effettivamente esser stato uno spostato o poco più (Zevi). Attorno a questo nuovo salvatore si crea un entusiasmo notevole e la comunità sabbatiana, in tutto l'est Europa e il medio-oriente ottiene un discreto successo che porta alla ribalta effettiva degli eventi Zevi.<sup>224</sup> Anche stavolta però, come negli altri casi di apparizioni di presunti messia per Israele, la cosa finirà male: l'imperatore metterà Zevi di fronte ad una scelta, prospettandoli la condanna a morte a meno che non si converta all'Islam. Il Messia alla fine cederà, macchiandosi di apostasia, e abbracciando in pieno la compromissione con il mondano, con il nemico, convertendosi al nuovo credo.

In base a tutte queste notizie, non c'è proprio niente di strano: di messia, salvatori e profeti che hanno illuso e deluso le aspettative escatologiche e apocalittiche di Israele, fin dall'inizio del suo differimento, ce ne sono stati una moltitudine. Presto innalzati e presto dimenticati. Il punto è che, a quanto dice Scholem stesso, Zevi non è stato affatto dimenticato: il suo tradimento, la sua caduta nel mondano, anziché ispirare una rottura, una delusione rabbiosa e sdegnata dei suoi fedeli, ha indotto i sabbatiani a interrogarsi riguardo alla stessa.<sup>225</sup> Proprio allora è accaduto l'impensabile, che alla fine in effetti per Taubes non sarà che un gradino in più, il più alto, dell'autocomprensione logica propria del pensiero messianico: i sabbatiani, anziché vedere la *conversione* di Zevi come tale, e quindi lui come un traditore, la interpretano come una *vocazione* e quindi come un proseguo della sua originaria *missione* salvifica. Il verdetto è: si è arreso all'imperatore per scendere nel ventre oscuro del mondano e redimere esso stesso, tutto il mondo, con il suo sacrificio. I sabbatiani, sulla scorta di questa interpretazione del fallimento della loro causa, prolungheranno la vita della stessa, facendosi islamici in massa, pur rimanendo fedeli alla loro missione appunto nell'interiorità, e stando quindi posizionati del mondano come se effettivamente non ne facessero parte affatto.<sup>226</sup> Di fronte all'ostacolo, al crollo, alla delusione costituita dal loro messia fallimentare, essi hanno

---

<sup>224</sup> Cfr. ibidem

<sup>225</sup> Cfr. ibidem

<sup>226</sup> Cfr. J.Taubes, *Il Prezzo del messianismo*, op. cit. , p.41

interpretato e si sono sistematizzati in una posizione ancora polemica, ma non più in modo diretto, con il mondo che volevano cambiare, che speravano cambiasse.<sup>227</sup>

Ecco ora il fatto che la vicenda sabbatiana, il fatto che un messia fallimentare si trasformi nell'occasione per un'escatologia del tutto peculiare, che passa dall'interiorità anziché dalla futurologia polemica, assomigli a quella del proto cristianesimo è di un'evidenza lampante, e Scholem stesso mette in evidenza il nesso, paragonando Nathan di Gaza e Zevi a Paolo e Gesù. L'equazione è di totale sovrapposibilità.<sup>228</sup> Ora, visto ciò che è stato detto da Scholem riguardo la differenza specifica fra cristiani ed ebrei, si potrebbe pensare che egli scaraventi fuori dalla storia ebraica i sabbatiani, in quanto appunto si sarebbe macchiati del massimo tradimento, abbandonando il sogno politico che li manteneva nel deserto dei popoli per affacciarsi sulla mondanità corrotta come i cristiani, grazie ad una scissione della loro identità fra faccende private e pubbliche. Si potrebbe addirittura pensare che sia proprio il cristianesimo la base dell'opera di Nathan e dei Sabbatiani, che insomma assomiglino a Paolo perché a lui si sono ispirati effettivamente. Entrambe le deduzioni sono però errate. Scholem non esclude dal suo canone di mistica ebraica i sabbatiani, per il semplice fatto che non può: essi si sono appoggiati, per costruire la loro dottrina così peculiare, alla corrente *qabbalistica* ebraica più importante per la costruzione della modernità del popolo di Israele, ossia quella di tradizione luriana. Escluderli vorrebbe dire negare un influsso, un'importanza, una posizione maggioritaria che questo tipo di riflessione, quella luriana, ha avuto sulla storia ebraica nella modernità e nella contemporaneità. Allo stesso modo, cade la seconda deduzione, quella sulla derivazione cristiana dei sabbatiani: essi erano cittadini dell'impero ottomano, imbevuti di islamismo dunque e a quella fede era richiesto di adeguarsi, e quindi, al di là che nel lurianesimo c'è già abbastanza per ispirare Nathan anche senza ricorrere a Paolo, non

---

<sup>227</sup> Cfr. *ivi*, p. 38-39

<sup>228</sup> Cfr. *ibidem*

avrebbe senso che per conformarsi loro si siano infine convertiti ad una fede altrettanto straniera in quella fetta di mondo quanto l'ebraismo.<sup>229</sup>

Il testa coda di Scholem è innegabile, e Taubes lo evidenzia con efficace durezza: se Paolo è fuori dalla logica propria dell'ebraismo, se ha tradito l'ebraismo abbandonandolo non solo dal punto di vista pratico, ma anche teorico, uguale hanno fatto i sabbatiani, e quindi praticamente tutti gli ebrei dalla modernità in poi. Insomma, per dirla con una metafora colorita, se sono davvero ebrei quelli che non interiorizzano mai l'*eschaton*, di fatto lo furono per ultimi soltanto coloro che morirono a Masada pur di non arrendersi ai romani. Lo schema del Messia fallimentare e della conseguente interpretazione della sua vita a scopo di trasferire l'apocalittica nell'interiorità, si è ripetuto due volte in modo completo nella storia del pensiero escatologico ebraico, e accennato ma non completato per altre innumerevoli. Sulla scorta di ciò, Taubes può teorizzare che essa è una tendenza propria, interna, di tale pensiero escatologico: l'escatologia ebraica, fondata sul rapporto con la Legge e il *deserto dei popoli* che essa significa, ha per sua propria logica interna una tendenza politica e futurologica, apocalittica. Se essa diviene tanto forte, si sviluppa fino all'acuto punto di non ritorno che significa guerra attiva al mondo, essa viene comprensibilmente delusa dalla reale consistenza del potere di esso. A quel punto, l'ultimo gradino di progresso di questa logica escatologica, è il rivolgimento all'indietro, l'interpretazione della sconfitta che significa nuova vita e nuova vittoria per quell'ideale. La negazione della Legge di Paolo e di Nathan, non è dunque un elemento esterno che piomba sulla corretta attesa escatologia ebraica, ma un rivolgimento che avviene alla fine di un processo tutto ebraico, tutto interno a quell'escatologia, una volta che essa giunge alla fine del suo ragionamento.<sup>230</sup> Poi certo, è ovvio che Paolo e Nathan non sono e non fanno la stessa cosa, tuttavia il gesto antinomico, la logica che ci sta dietro, è la stessa: è il gesto

---

<sup>229</sup> Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.33

<sup>230</sup> Cfr. ibidem

finale di una dinamica escatologia del tutto ebraica e come tale, quell'antinomismo, non nega la Legge, rapportandosi ad essa dall'esterno (piovendole addosso dall'ellenismo o da un'istanza esistenziale autonoma), ma dona significato ad essa stessa, la compie. La negazione antinomica della Legge, l'idea del suo compimento, assume quindi una dimensione e un significato del tutto ereticale (per il fatto che bene o male si crede che il Messia sia giunto), ma questa rimane un'eresia "ebraica" e "dall'ebraismo", che quindi va interpretata in modo del tutto diversa nel suo rapporto con la propria eredità (la cristianità) e il suo punto di partenza (l'ebraismo stesso).<sup>231</sup>

Ora questo che abbiamo posto come preambolo del nostro addentrarci nel reticolo di ragionamenti che è la lettura di Taubes della *lettera ai romani* (scelta proprio per la sua problematicità riguardo alla "questione ebraica" dell'escatologia e della prassi politica cristiana), all'interno dello scritto della conferenza è successivo all'analisi stessa. Ma dato che nelle precedenti lettere di Taubes a Scholem appunto, il rapporto fra i sabbatiani e i cristiani è posto all'inizio del ragionamento che ha poi portato l'autore a quel momento, a quella conferenza e a quella lettura di Romani, ci sembrava vitale mostrare come la nascita del pensiero riguardo la logica messianica che è propria dell'ebraismo e allo stesso tempo peculiare nel cristianesimo, fosse nato dalla tenzone con il maestro *qabbalista* per eccellenza. Ora si tratta di vedere come procede, sulla scorta di questa intuizione, del voler mettere in evidenza la logica messianica in Paolo, Taubes nel leggere il testo di *Romani*. Faccio seguire quindi un appunto in forma schematica, i quali punti saranno sviluppati nei paragrafi successivi con precisi rimandi al dire di Taubes in quella conferenza:

La *lettera ai romani* si articola come un'epistola, una testimonianza data a Roma, appunto, alla mondanità più lontana dall'ebraismo, ma rimandando sempre al punto di partenza, al *da dove* proviene la logica messianica che guida Paolo: quel *da dove* è Gerusalemme. Tutto ciò Taubes lo

---

<sup>231</sup> Per la critica all'idea di escatologia apportata da Taubes a Scholem, con cui l'autore non solo riconduce a casa l'eretico di Tarso nella logica ebraica, ma attraverso questo movimento di ritorno tenta un'auto-comprensione più profonda dell'ebraismo stesso, si vedano ancora la versione di questo dibattito narrata da Elettra Stimilli nella biografia di Taubes. Cfr. Elettra Stimilli, *Jacob Taubes*, op. cit., pp.234-236



dimosterà mettendo in relazione apertura e chiusura della lettera, dichiarazione di intenti a Roma e riferimento alla colletta a Gerusalemme. Tutto questo ribadisce nient'altro che la difficile posizione di Paolo come apostolo chiamato da Dio ad *andare dagli ebrei ai pagani*, secondo la ri-semantizzazione di questa figura tipica della tradizione sull'apostolo secondo la lezione di Benjamin riguardo la dialettica in stato d'arresto.

La lettera testimonia un conflitto con entrambi i poli in questione, Roma come Gerusalemme, ma in modo diverso l'una dall'altra. Essa è una dichiarazione di guerra per Roma, e in quanto tale è una teologia politica. Tale teologia è politica in quanto mira ad un intento impolitico, ossia portare il deserto dei popoli fin nel grembo della Babilonia di essi, ossia Roma stessa. Questa apertura all'esterno, al mondano, completamente polemica è peculiare appunto perché è politica nella sua impoliticità, ossia la sua minaccia consiste nel voler troncare il nesso fra potere e religione. Nonostante tutto ciò, Paolo ha bisogno comunque del riconoscimento che gli deriverà dal portare la famosa colletta a Gerusalemme: la sua autorità deriva dal *da dove* viene, appunto quindi dal fatto che va verso i pagani venendo dagli ebrei. Si evince quindi come i problemi, la polemicità, sia verso i romani più che verso gli ebrei.

Riguardo gli ebrei, la lettera non testimonia un astio di Paolo verso il popolo eletto, ma semmai una sua drammatica nostalgia nell'essersi dovuto da loro allontanare per andare in contro ai pagani. Taubes sottolinea dunque come la comprensione di Paolo della sua missione rispetto a Roma e a ciò che rappresenta, è dolorosa perché fondata su un allontanamento dal popolo eletto, che viene razionalizzato dall'apostolo nel pieno della scia del pensiero e della letteratura profetica dell'Antico Testamento. Taubes sottolinea come Paolo citi direttamente Mosè, Geremia, Osea e Isaia come antecedenti della sua vocazione così controversa. Il problema dunque, riguardo *le opere della Legge*, che vanno a significare in effetti poco altro che "la circoncisione", l'idea etnica di popolo dunque, non è tanto con gli ebrei (che devono restar tali, in quanto da essi Paolo si incammina verso i pagani), ma piuttosto con i giudeo-cristiani e con gli gnostici che, in modo pur diverso,

propongono essi piuttosto l'idea di un nuovo Israele che succeda al secondo, e vogliono fondare un nuovo popolo ancora inteso secondo il vincolo della consanguineità e del principio di inclusione-esclusione, che è la base dell'equazione che identifica il potere con la religione. Insomma Paolo fonda un nuovo popolo, quello cristiano, ma esso più che il "resto di Israele", è il "resto dell'uomo", ossia è composto da individui che sanno che ogni circoncisione è vana e non fa l'individuo essa stessa: è un popolo non-popolo, che ha in questo vuoto il suo carattere discriminante e coagulante. Non c'è né giudeo, né greco, ma questo non implica che ci sia il giudeo-cristiano o lo gnostico: non c'è assolutamente più nessuno, se non l'uomo e Dio.

Infine, riguardo al nesso fra l'escatologia e la prassi politica, il rapportarsi al mondo della gente di Paolo in quanto comunità così peculiare: cosa significa per la loro vita l'aver assunto l'esistenza cristiana come proprio *come* in essa? Ha ragione Scholem, e Schmitt di controbalo, che vede i cristiani come gente che ha collassato nel privato l'escatologia e quindi può ubbidire al mondano, tradendo il Dio del deserto? Per Taubes il famigerato inizio di *Romani 13* va letto in rapporto con il finale di *Romani 12*. Citando questa soluzione esegetica di Karl Barth, Taubes evidenzia come il *come* di vita messianico, oltre a quello apocalittico, possa avere un'utilità pratica, politica in quanto impolitica, sulla scena del mondo.

Corrispondenti a questi quattro punti, e spunti, di comprensione della lettura taubesiana dell'epistola paolina, seguiranno quattro paragrafi in cui li svilupperemo uno ad uno.

### 3.3 Dichiarazione di guerra a Roma

Taubes incomincia il suo seminario sull'epistola paolina, volendo individuare i destinatari della stessa e contemporaneamente dare ragione del tipo di relazione, del tipo di intento, che anima lo scrivere di Paolo verso ( o contro?) quell'orizzonte.<sup>232</sup> In sostanza Taubes si chiede, con una

---

<sup>232</sup> Cfr. J. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , pp. 37-38

chiarezza lapidaria e irriverente: perché Paolo scrive proprio ai romani, a una comunità non da lui fondata? Tenta di sfruttare la città più importante del mondo come cassa di risonanza per una sua guerra contro qualcuno? Ha intenzione di prepararsi il terreno per una visita a Roma? Cos'è, in effetti, Roma per lui? Il modo di procedere di Taubes è quello di battere direttamente sul testo, parola per parola, senza sottrarsi a nessuna problematica esegetica che gli si propone, ma non facendosi scrupolo a proporre di volta in volta soluzioni che appaiono anche volutamente provocatorie: di fatto la sua è un'esegesi rabbinica dello scritto paolino, che usa come riferimenti, oltre alle ovvietà del contesto storico in cui l'apostolo scrive, le restanti epistole del suo corpus, soprattutto *Galati* e le due epistole ai *Corinzi*.<sup>233</sup> Noi faremo ora seguire direttamente il testo del saluto d'apertura e della dichiarazione di intenti con cui incomincia la lettera di Paolo (nella versione italiana della traduzione utilizzata da Taubes), per comodità di consultazione, e di seguito proporremo un sunto dell'interpretazione taubesiana e il nostro commento al riguardo.

“Paolo, servo di Gesù Cristo, apostolo per vocazione, prescelto per annunciare il vangelo di Dio, che Egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture, riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo spirito di santificazione mediante la resurrezione dei morti; cioè Gesù Cristo, nostro signore: per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti. E tra questi siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo. A quanti sono in Roma, amati da Dio e santi per vocazione, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo. Amen”<sup>234</sup>

Nell'approcciarsi a questa prima parte della lettera, Taubes mette l'*incipit* immediatamente a confronto con quelli di *Galati* e di *Prima Corinzi*, osservando il semplice fatto che Paolo si

---

<sup>233</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>234</sup> *Rm 1, 1-7*

presenta, e presenta il suo messaggio, in maniera differente.<sup>235</sup> Di là Paolo insiste su cose come il significato salvifico e redentore della morte del Cristo, o sulla malvagità e corruzione dell'epoca presente. Qui l'incisività è posta sulla speciale natura della sua vocazione (Taubes, come si vede, esclude subito l'idea della *conversione*, del salto e della rottura di Paolo con il passato), sul fatto che essa è un'elezione, un esser prescelto, messo da parte, quindi separato da Dio per uno scopo, per una missione e una direzione d'azione in suo nome.<sup>236</sup> Immediatamente sorge la domanda da che cosa egli sia stato messo da parte, separato, eletto appunto, discriminato, e verso quale missione Dio lo abbia instradato. La natura di essa è detta in conclusione del brano: per portare alla fede in Cristo tutte le genti. È l'apostolo delle genti, è quello che va verso i pagani, e quindi di controbalzo si chiarisce da dove lo seleziona, da dove lo discrimina e lo afferra la volontà di Dio: dagli ebrei. Eccolo, già ora: l'apostolo che dagli ebrei va ai pagani, e così è per elezione e orientamento di Dio attraverso Gesù Cristo.

L'insistenza su questo punto, però non è l'unica differenza individuata da Taubes di questo incipit rispetto agli altri scritti da Paolo per le sue comunità: come abbiamo già detto, in essi ci si sofferma sulla morte redentrice di Cristo e sulla malvagità del mondo, qui si fa per la prima volta diretto riferimento alla sua genealogia regale secondo la carne, al suo essere l'erede di David e contemporaneamente al suo essere innalzato, intronizzato, costituito con potenza Figlio di Dio. Questa doppia dicitura, questa doppia titolatura attribuita a Gesù, secondo Taubes, crea ancora una volta un'alchimia strana di rimandi nelle due direzioni: è un messaggio per i pagani e gli ebrei, il sunto del gran problema che Paolo si trova a vivere e che vuole mettere sotto gli occhi del mondo, mandandolo in crisi. Gesù è l'erede di David, è il messia regale, eminentemente politico atteso da Israele. Pure lui, insomma, viene "dagli ebrei", non ci sono dubbi. Ma nel suo morire, nel suo fallire

---

<sup>235</sup> Cfr. *ivi*, pp. 40-42

<sup>236</sup> Cfr. *ibidem*

come messia etnico ebraico, viene innalzato da Dio a fregiarsi di un altro titolo, che è niente meno quello che l'imperatore di Roma attribuisce comunemente a se stesso: è il Figlio di Dio. Il Figlio di Davide, morendo in croce e risuscitando, è costituito da Dio come suo Figlio: insomma, è costituito come salvatore di tutti, di tutto, lui e non l'imperatore romano. È come dire che, morendo e risuscitando, Gesù, il presunto messia davidico, quindi ebraico, smentito dalla sua crocifissione, è divenuto egli stesso il signore e salvatore, il protettore del mondo, e ha smascherato come usurpatore l'imperatore romano.<sup>237</sup>

In un certo senso, l'analisi, l'esegesi rabbinica, di Taubes del primo capitoletto di Romani potrebbe già finir qui: la sua radicalità è già espressa. Ne emerge un Paolo assolutamente inedito rispetto agli altri suoi scritti, che si rivolge alla comunità della città imperiale per eccellenza affermando la sua provenienza dagli ebrei e la sua vocazione verso i pagani, attribuendo questa sua situazione al volere di Dio in Cristo, e d'altra parte questo collegamento fra l'etnicità ebraica e l'universalità dei gentili viene ribadito nel successivo e importantissimo passaggio di accostamento della persona del Messia davidico con il *Soter* universale della cultura romano-ellenistica, nel paradosso che è il fallimento di Gesù ad unire i due aspetti della sua identità redentrice. Per Taubes tutto questo vuole dire una cosa molto chiara: Paolo rivendica la provenienza di sé e del suo messaggio da Israele, dal Dio di Israele (lui è messo da parte da Dio fra gli israeliti, e Gesù è l'erede di David), e contemporaneamente fa del mondo pagano, della civiltà romano-ellenistica, del suo salvatore posticcio che è l'imperatore romano, il destinatario polemico e politico della sua volontà di apertura verso i gentili, verso quel mondo stesso (lui è mandato ai pagani, alle genti, e Gesù è il loro salvatore universale proprio perché è morto in croce, e lo è al posto del falso Dio, l'imperatore romano).<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Cfr. ivi, p. 55

<sup>238</sup> Cfr. ivi, pp.41-43

Ecco perché c'è una differenza fra l'*incipit* di *Romani* e delle altre lettere: quelle sono scritte all'interno di una diatriba tutta interna alla scena del proto cristianesimo, lì Paolo protegge le sue comunità da infiltrazioni giudeo-cristiane o gnostiche; qua invece, egli si rivolge a Roma, dichiara guerra alle sue mura, ai suoi templi, al suo sovrano, in nome di Gesù Cristo. E tale dichiarazione di guerra Paolo la fa da ebreo e quanto ebreo, chiamando a sé tutta l'autorità della tradizione da cui proviene, anche se essa è utilizzata (e Paolo ne è consapevole) nel paradosso dell'aver la consueta missione controversa che Dio ama assegnare ai suoi profeti dai tempi dei patriarchi e dei vari Osea, Isaia e Geremia. Se vogliamo capire cosa vede Taubes, alla luce di questo inizio, in Paolo che si rivolge a Roma, non dobbiamo pensare all'iconografia di una certa cristianità, ma all'immagine austera e irriducibile di Mosè quando si contrappone a Faraone nel libro dell'Esodo e scorgere l'ombra dell'angelo di Dio alle sue spalle, minacciosa.<sup>239</sup> Stavolta però non si tratta di condurre il popolo nel deserto, ma il deserto dai popoli. Questa la sfida, questa la teologia politica di Paolo, qui inizia, nella sua impoliticità.<sup>240</sup>

### 3.4 *L'aura legale e il "resto dell'uomo".*

Come abbiamo detto dunque, Paolo si contrappone a Roma. Là c'è il potere di questo mondo, c'è il falso salvatore che è l'imperatore, e là va posto un contropotere, là va sfidata la logica del mondano.<sup>241</sup> È subito di immediata comprensione come l'attacco al potere romano non sia un attacco ad un potere isolato, ma al potere in generale, al potere in quanto tale e all'uso politico della religione che esso mette in atto nel momento in cui identifica l'imperatore con il figlio di Dio.<sup>242</sup> Contestando questo, reclamando quel titolo per Gesù, il messia politico che perde, e togliendolo

---

<sup>239</sup> Cfr. *Es* 11, 4-8

<sup>240</sup> Cfr. J. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.202

<sup>241</sup> Cfr. *ivi*, p.41

<sup>242</sup> Cfr. *ivi*, p.42

quindi al messia politico universale che in effetti pare vincere sempre, Paolo dà il suo colpo di martello là dove c'è il legame intimo fra religione e potere che fonda l'autorità imperiale.<sup>243</sup> Ma c'è di più: Taubes, rileggendo secondo il suo metodo i capitoli che vanno dal primo al quarto della lettera, concernenti l'universalità del peccato, che vale tanto per i pagani che per i giudei di fronte alla Croce di Cristo<sup>244</sup>, mette in evidenza come, per quello stesso meccanismo che al positivo universalizza l'azione redentrice di Gesù nel momento in cui risorge, c'è da accettare che al negativo la morte che la precede è un anatema su tutto il mondo, e in generale sulla legge, sulla logica che lo governo *tout court*.<sup>245</sup> La Croce di Cristo spezza il tempo, lo annuncia come prossimo alla fine, lo compie già ora: dato che la Legge non è che l'ordinamento, la legalità, con cui gli uomini sono chiamati a vivere il tempo stesso, dà loro l'identità per affrontare il procedere degli eventi, essa stessa è compiuta, finita, una volta che il tempo è dichiarato spezzato e prossimo al suo termine. Ecco il nesso fra escatologia e Legge ebraica, ed ecco perché Gesù non nega meramente tempo e Legge, ma li compie, dandogli in effetti la dignità d'esser stati validi fino ad allora.<sup>246</sup> Tornando però al ragionamento di Taubes, ed allargando queste affermazioni sul rapporto fra l'*eschaton* e la Legge alla luce dell'apertura all'universalità che polemicamente Paolo si sente prescelto a compiere dall'ebraismo ai pagani, qui non si può più intendere come compiuta e abrogata solo la Legge ebraica, ma bisogna applicare lo stesso principio ad ogni legge, all'intera *aura legalistica* che domina il mediterraneo tardoantico<sup>247</sup>, definendo tanto la politica quanto la religione.

Questo è il punto: se la circoncisione ebraica, che è il segno di appartenenza alla via, alla legalità più sicura e giusta, perfetta, per affrontare la temporalità, è giustamente abrogata nel suo

---

<sup>243</sup> Cfr. *ivi*, p.206

<sup>244</sup> “(...) Perché abbiamo già dimostrato che tutti, Giudei e Greci, sono sottoposti al peccato (...)” *Rm* 3, 9

<sup>245</sup> Cfr. J. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.55

<sup>246</sup> Cfr. *Rm* 8, 1-5

<sup>247</sup> Cfr. J. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.54

compimento costituito dall'*eschaton* già giunto in Cristo, allora a maggior ragione ogni altra forma di legalità, di circoncisione secondo il sangue o il diritto, ogni identità basata sul principio di separazione fondamentale per la politica e la religione del tempo, è saltato, non ha più senso. Qui viene rievocato chiaramente il motto di *Galati* da Taubes: il fatto che non ci sia più giudeo né greco, né uomo né donna<sup>248</sup>, è dovuto al fatto che tutte queste identità erano determinate dal permanere nella temporalità e quindi sotto l'egida di una legalità (quella santa del Sinai per gli ebrei, quella della cittadinanza romana per gli altri), ma dato che la temporalità è finita, anche tutte le leggi sono abrogate. Ciò che resta all'uomo, di fronte alla condanna universale e all'universale buona notizia che è la Croce, non è che l'uomo stesso, il "resto" che sta al di sotto di tutte quelle circoncisioni secondo il sangue e il diritto che lo avevano (è il caso di dirlo) assicurato sulla sua sorte nella sua vecchia vita. Ecco perché si innesta qui perfettamente per Paolo il suo argomento capitale, ossia il fatto che ad Abramo la giustizia è accordata sulla base della sua sola fede<sup>249</sup>, e non delle sue opere, anche notevoli, che egli ha compiuto: per quanto importanti per gli uomini, anche le opere di Abramo fanno parte dell'accumulo di cose che, una volta caduto il tempo con l'irruzione dell'eternità, non hanno rilevanza, svaniscono, mentre permane infine solo il relazionarsi dell'uomo in quanto tale con Dio, il loro riconoscersi reciproco, il loro aver fiducia l'uno nell'altro sulla base del riconoscimento della loro totale differenza.

Questo è quello che accade con la Croce di Cristo, la riscoperta dell'umanità (nella riscoperta di Dio in quanto libero), del "resto dell'uomo" al di là di ogni identità fondata sulla separazione ormai irrilevante. E predicarlo, portarlo alla genti per Paolo, significa additare come vani, come rotti, quei poteri che credevano di guadagnarsi l'eternità del tempo governando e spaccando l'umanità su ciò che insieme ad esso, ora, deve cedere il passo all'*eschaton* che è giunto non a negare e cancellare

---

<sup>248</sup> Cfr. *Gal* 3, 28

<sup>249</sup> Cfr. *Rm* 4, 1-3



certo, ma a compiere, quindi a porre fine, nella pace con Dio, ad ogni contrapposizione umana.<sup>250</sup> Sbagliano quindi i concorrenti di Paolo che, pur predicando Cristo, annunciano la fine di questa o quella legge, ma di fatto ne propongono un'altra, non capendo che se il tempo è finito, non ha senso riproporre una separazione a qualunque livello, e presentarsi con un nuovo popolo secondo la carne o secondo il diritto, invece che secondo quello che abbiamo chiamato il "resto dell'uomo".<sup>251</sup> Sotto questa categoria di oppositori e concorrenti di Paolo ci possiamo riferire da una parte agli gnostici che turbavano i corinzi e ai giudeo-cristiani che fecero lo stesso con i galati: entrambi infatti non volevano parlare de "il resto dell'uomo", ossia della necessità di essere veramente esseri-umani davanti a Dio (riconoscendolo come tale nella sua ira e quindi ricevendo il suo perdono in Cristo), ma piuttosto della possibilità di fondare un "nuovo Israele", ossia un nuovo popolo eletto, una nuova genia di "separati" a qualche livello, che sulla base di una nuova legge liturgica ed etnica (seppur tale etnicità fosse riferita a fattori metafisici, come l'esser pneumatici, piuttosto che l'esser psichici), avanzasse la pretesa di sostituirsi al primo, a quello originario. Il fatto è che così facendo, tanto i giudeo-cristiani che gli gnostici, propongono un nuovo nomismo là dove tutti i nomismi devono esser compiuti e una nuova circoncisione, nella carne o nello spirito, là dove basta quella che già tutti hanno riscoperto di avere, grazie alla fede, in nient'altro che nella propria umanità.<sup>252</sup>

Notevole è che per Taubes tutto ciò, questo dipanarsi di ben tre vie, due delle quali (quella giudeo-cristiana e una certa via gnostica) prendono la via del ritiro nel deserto, dell'accentuazione della separazione, l'idea del *vero Israele* che si oppone a quello vecchio, e l'altra, quella di Paolo, che porta il deserto ai popoli, allargandosi in un respiro universale nella sua capacità di dissolvere ogni legame etnico, religioso e politico, in modo che infine rimanga proprio soltanto Israele, ultimo a capire, e quindi a esser compiuto, dando avvio all'ultimo atto della *parusia*; ecco tutto ciò è

---

<sup>250</sup> Cfr. *1 Cor* 7, 29-31

<sup>251</sup> Cfr. *Gal* 5, 1-6

<sup>252</sup> *ibidem*

riconducibile alla molteplicità delle vie che la logica escatologica propria dell'ebraismo può prendere. In un certo senso, gnostici e giudeo-cristiani non applicano che la stessa logica di accentuazione della separazione propria degli esseni ad esempio, e Paolo, nel suo modo pur divergente, non è che uno che tenta di trovare la soluzione alla non appagata vena universalistica propria del fariseismo ellenistico.

### 3.5 *La questione ebraica di Paolo*

Tutto ciò che abbiamo detto fino ad ora, seguendo Taubes lungo il suo ragionamento, ci ha portato ad allargare a dismisura il concetto di Legge, facendolo di fatto coincidere con tutto ciò che dona, a ebrei e pagani, la loro identità nel tempo. Per via dell'*evento Cristo*, il tempo è alla fine, quindi tutte quelle identità anche. Il punto è che tutto ciò potrebbe portarci erroneamente a vedere in Paolo lo spettro di una sorta di marxismo fuori dal tempo, che tratterebbe la questione ebraica, l'ebraicità stessa, come un problema concernente anch'essa quel tempo che è finito. Il punto è che, l'abbiamo accennato prima, la Legge ebraica, per quanto facente parte culturalmente del clima del mediterraneo di allora, per Paolo è pur sempre la legislazione definitiva per affrontare la temporalità, quella data da Dio al suo popolo. Anzi abbiamo visto come il meccanismo di universalizzazione della salvezza, che ha portato a travolgere ogni legalità di questo mondo dichiarandola compiuta e finita, si è messo in moto proprio perché il popolo eletto, dotato della Legge più perfetta, e di tutto il resto, ha disconosciuto il Messia.<sup>253</sup>

Insomma, gli ebrei e la loro Legge, per quanto Paolo ce l'abbia con tutta l'aura legalistica del tardoantico in quanto ha fede in Gesù, sono importanti quanto quest'ultimo nell'economia generale del processo salvifico del mondo, in quanto è il fallimento del Messia in quanto salvatore etnico a permettere che la salvezza stessa superi quei confini giungendo a tutti, nullificando le differenze

---

<sup>253</sup> Cfr. *Rm* 9, 4-5

identitarie ormai vane. Alla luce di tutto ciò, così come l'universalità della salvezza ha senso solo in relazione al rifiuto che Israele ha disconosciuto il Messia, anche la missione universale di Paolo, il suo essere l'apostolo per quelle genti che devono essere rimesse di fronte alla loro umanità e alla divinità di Dio, ha senso solo in relazione a quel rifiuto. Insomma proprio perché gli ebrei hanno rifiutato il Messia, egli è il Messia universale e proprio per quel rifiuto Paolo può andare ad annunciare il vangelo ai pagani, nell'estremo dolore che questo ruolo gli compete.<sup>254</sup>

Per spiegare tutto ciò Taubes mette Paolo nella scia della letteratura profetica ebraica, e all'idea chiave dell'*ingelosimento* di Israele da parte di Dio<sup>255</sup>, richiamando tutti quelli episodi in cui il profeta o un altro eletto equivalente è indotto dal Signore stesso a far qualcosa in qualche modo contrario a Israele e a vantaggio degli stranieri, o semplicemente a stigmatizzare il momentaneo tradimento degli ebrei, in maniera da riportarli sulla retta via: insomma, tutta la storia delle vocazioni concesse da Dio ai suoi uomini eletti, dal regno di David che si istaura al prezzo di quello di Saul, a Elia che deve ammazzare vari profeti baaliti mettendosi contro i suoi, a Osea che prende in moglie una prostituta<sup>256</sup>, a Geremia che lavora attivamente per far cadere la città in mano ai babilonesi<sup>257</sup>, procede per comportamenti paradossali e dolorosi per chi li deve metter in pratica, che portano re e profeti a sentirsi separati dal loro popolo. Ma in particolare, Taubes mette l'autocomprensione che Paolo ha della sua missione in relazione con l'episodio di Esodo in cui Mosè, sostanzialmente rinunciando a entrare nella Terra Promessa, abbandonando il suo popolo, dovendosene differire fino a morire, riesce a riscattare appunto la salvezza, la vita, degli ebrei che si erano macchiati di apostasia adorando il vitello d'oro.<sup>258</sup> Qui è successa la stessa cosa, il Messia è

---

<sup>254</sup> “Dico la verità in Cristo, non mento – poiché la mia coscienza me lo conferma per mezzo dello Spirito Santo- ho una grande tristezza e una sofferenza continua nel mio cuore; perché io stesso vorrei essere anatema, separato da Cristo, per amore dei miei fratelli, miei parenti secondo la carne (...)” Rm 9, 1-3

<sup>255</sup> Cfr. J. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p. 97

<sup>256</sup> Cfr. *ivi*, p. 95

<sup>257</sup> Cfr. *ivi*, p.195

<sup>258</sup> Cfr. *Es* 32,7

giunto, Israele non l'ha riconosciuto e non ha capito che il tempo della fine era già iniziato, e quindi ora Paolo è costretto da Dio a separarsi dalla sua gente, portare la salvezza ai pagani, in modo da "ingelosire" Israele stesso.<sup>259</sup> In tal modo quindi, l'*indurimento* di Israele, la sua cecità, è il motore dialettico della salvezza, della lieta novella e della redenzione del resto del mondo, fintanto che il ciclo sarà completo: Gesù tornerà per portare a termine il *già* iniziato processo di compimento del tempo, e allora anche Israele capirà e la storia potrà realmente finire, uscendo anche dal suo ultimo tratto di fuga.<sup>260261</sup>

Pare dirci quindi Taubes, chiamando in causa il paragone con Mosè come autocomprensione che Paolo avrebbe della sua missione, che anche questo, oltre a quelli di natura logica, interna al suo pensiero, elencati in coda al paragrafo precedente, sono il motivo dell'impossibilità che l'apostolo ha nel rivolgersi ostilmente al suo popolo, pur nel moto di allontanamento da loro per rivolgersi ai pagani. Infatti, alla base della riflessione teologica paolina non c'è un ragionamento, ma un evento, ossia Damasco, ossia l'immagine della Croce, e in essa, in quest'immagine, è già compreso il rifiuto degli ebrei che mette in moto la salvezza per i pagani. La predicazione di Paolo non è che l'ovvio procedere da questa immagine, e quindi egli non può nemmeno concepire di distruggere quella che è la radice stessa dell'andar verso i pagani, ossia la necessità di *ingelosire* Israele, e quindi il permanere di Israele in quanto tale, come punto di partenza e di arrivo, nel tempo della fine. Tutta la storia del rapporto fra Dio e il suo popolo infatti è una storia fatta di tradimenti, deviazioni, gelosia e conseguentemente di ira e perdono, ed è proprio questa dialettica, questo oscillare di Dio fra il colpire e il riavvicinarsi al suo popolo, che non solo è il motore della redenzione di Israele, ma anche per riflesso del resto delle genti e del mondo, in quanto le maglie della salvezza si allargano

---

<sup>259</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, p.77

<sup>260</sup> "(...) un indurimento si è prodotto in una parte d'Israele, finché non sia entrata la totalità degli stranieri; e tutto Israele sarà salvato così come è scritto (...)" *Rm 11, 25-26*; "Infatti, se il loro ripudio è stato la riconciliazione del mondo, che sarà la loro riammissione, se non un rivivere dai morti?" *Rm 11, 15*

<sup>261</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.81

di volta in volta allo scopo di tornare al punto di partenza con un giro provvidenziale più ampio.<sup>262</sup> Emerge dunque, riguardo agli ebrei, quanto il loro rifiutare Cristo sia per Paolo un elemento, una figura fondamentale, dello stesso dramma salvifico al quale lui, in quanto apostolo partecipa e come la parabola che lo porta a incamminarsi verso i pagani, fino ai confini del mondo, non abbia bisogno d'esser giustificata con riferimenti a influenze esterne all'esser ebreo di Paolo, ma come sia appunto la logica escatologica propria dell'ebraismo stesso, testimoniata dalle Sacre Scritture, la base del ragionamento dell'apostolo, che quindi procede, pur in modo paradossale, senza interruzioni, senza saldi, senza *conversioni*.<sup>263</sup> Questo basti dal punto di vista teoretico, riguardo alla logica che anima il pensiero paolino, che si rivela quindi, proprio a partire dal dolore testimoniato da Paolo per la sua missione, assolutamente ebraico. Da un punto di vista storico, ovviamente Taubes non intende sostenere che non ci siano influssi culturali ellenistici rintracciabili nell'opera dell'apostolo, ma in maniera abbastanza convincente l'autore pare dirci che tali influssi sono affrontati, più che assorbiti, dall'ebraicità di Paolo che certo, prende in base a tali elementi un percorso oltremodo paradossale, ereticale forse, ponendosi problemi appunto come quello dell'universalità della salvezza e del superamento dell'etnicità di essa, ma rimanendo pur sempre tale. Insomma, di certo il Paolo di Taubes è ebraico, di certo lo è in modo divergente, problematico, ma non più di quanto lo possano essere le tematiche fondanti di testi come quelli del Giobbe o dell'Ecclesiaste.

### 3.6 *L'escatologicità della vita in Cristo*

Nell'ordine Taubes ci ha fin qui mostrato cosa è, e cosa non è, l'epistola ai romani: è una dichiarazione di guerra a Roma, e in generale a quell'aurea legalistica che da quel centro si spandeva per tutto l'impero professando l'indissolubile nesso fra religione e potere; non è d'altra parte una dichiarazione di guerra agli ebrei, ma semmai la rivendicazione di come tutta questa opera

---

<sup>262</sup> Cfr. *ivi*, p.61

<sup>263</sup> Cfr. *ivi*, p.204

di mobilitazione contro la logica del mondano provenga dalla tradizione ebraica e sia da leggere in continuità con la vicenda, con il dramma salvifico, che da sempre lega il popolo eletto al suo Dio in un rapporto ben controverso. Abbiamo anche visto, per la verità di sfuggita, come l'antinomismo paolino, proprio perché legato ad un preciso significato di compimento della legge assunto dall'evento Cristo, non possa accettare né il nuovo nomismo dei giudeo-cristiani, né l'antinomismo d'altro segno, negante e non compiente la Legge, la storia e il mondo, che appartiene agli gnostici. Ha assolutamente ragione il Karl Barth della terza edizione del suo *Römerbrief*, quando dice che l'epistola è in tutto e per tutto una lezione su come interpretare l'antico testamento alla luce della grazia in Cristo: Taubes pare dirci la stessa cosa, sostenendo appunto con tanta forza che la Grazia conosciuta da Paolo non nega, ma compie la Legge e quindi, portando a termine l'eone svoltosi sotto di essa, le dà il suo vero significato. Ovviamente però in Taubes questo fatto prende uno spessore diverso, e assume un tono provocatorio, nel momento che egli abolisce nel suo lessico la parola "cristianesimo" quando parla di Paolo, e vede nella necessità che l'apostolo ha di ricollegarsi alla tradizione ebraica, il nocciolo dell'autocomprensione che egli, da ebreo, ha della sua missione.

Prima di procedere a tirare le conclusioni di tutto questo ragionamento, riguardo Roma, gli ebrei e Paolo, e di ciò che esso significhi tanto per i cristiani che per gli ebrei con i quali, a duemila anni di distanza, Taubes si rapportava polemicamente, occorre soffermarci su un ultimo spunto critico dell'analisi che l'autore ci propone dell'epistola. Si tratta della ricaduta pratica, della prassi, derivante da tutto il ragionamento di Paolo, ossia dall'effettivo modo di rapportarsi al mondo che i credenti in Cristo (evito ovviamente di usare il nome, ormai fuori luogo, di "cristiani") devono assumere, alla luce del fatto che la Croce ha dichiarato la banca rotta di quel mondo stesso. È qui che il cerchio dell'analisi si chiude, e che il dato biografico di Taubes torna a incrociarsi con quello della sua impresa esegetica, in quanto in un certo senso, nel modo in cui egli legge l'escatologicità propria della vita di Paolo e dei suoi, c'è la risposta tanto a Schmitt quanto a Scholem. In sostanza, è

venuto il momento di affrontare la *crux* per eccellenza della *lettera ai romani*, ossia il capitolo tredici, dove l’apostolo invita i suoi uomini del tempo spezzato, della fine di ogni validità degli ordinamenti mondani, a sottomettersi proprio a questi:

“Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono sono stabilite da Dio.”<sup>264</sup>

Basta questo, in effetti, leggere questo frammento per far sorgere dubbi su tutta la supposizione di escatologicità prevista non solo da Taubes, nei riguardi del modo di vivere propugnato da Paolo. Se il tempo è finito, se la *parusia* è imminente, se gli ordinamenti di questo mondo sono non validi, perché rimanervi sottomessi? Come spiegare che continuamente riemerge in Paolo questo conservatorismo apparente<sup>265</sup>, mentre in generale il tono escatologico rimane dominante nelle sue lettere e il giudizio sul mondo, sulla sua imminente fine, pare inalienabile dal suo costrutto teologico? È qui che paiono esser d’accordo Scholem e Schmitt: i “cristiani”, da loro inquadrati e di cui di fatto Taubes ha fin’ora negato in un certo senso l’esistenza nella vicenda di Paolo, hanno fatto collassare la loro escatologia, la loro apocalisse, nell’interiorità, quindi nel privato e non ci si può stupire che quindi essa sia disinnescata per quanto concerne gli affari del mondo, il pubblico, la società e la politica. Certo, per Scholem questa è una brutta notizia, mentre per Schmitt di certo è migliore, ma entrambi possono ritenersi confermati nella loro idea sulla base di questo come altri passi. Pare che qui il salto sia ineliminabile: Paolo ha infine depresso la sua battaglia contro Roma, totalmente ebraica, per abbracciare una sorta di logica stoica o comunque ellenistica di rassegnazione neutrale alle faccende del mondo? Si tratta qui di quel ritiro, riconosciuto dal Jonas che abbiamo già analizzato come caratteristico dell’idea di libertà ellenistica, nell’interiorità, in quel

---

<sup>264</sup> *Rm 13, 1*

<sup>265</sup> “Ognuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato essendo schiavo? Non te ne preoccupare (...)” *1 Cor 7, 20-21*

proprio inalienabile, non scalfibile dal regno del caos che è il mondano? Ovviamente no. Taubes punta forte i piedi sul terreno ebraico che ha riscoperto comune a sé e a Paolo e, guardando proprio alla *qabbalà* riscoperta da Scholem, sferra il colpo finale alla presunta estraneità di Paolo alla logica escatologica propria dell'ebraismo.<sup>266</sup> Ciò che fa è sostanzialmente tenere bene a mente quanto detto fin'ora, anche sul paragone fra i sabbatiani e Paolo, e leggere il brano sopra citato assieme a quello immediatamente precedente, ossia il finale del capitolo dodici della lettera:

“Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene.”<sup>267</sup>

Questa è ancora una volta l'operazione operata da Barth<sup>268</sup> per risolvere il rebus sul presunto “conformismo” tipico del cristiano, ma in Taubes essa, sulla base del fatto che il cristianesimo delle origini si è riscoperto, nel pensiero paolino almeno, come un passaggio del percorso della logica ebraica dell'*eschaton*, ancora una volta il tutto prende delle tinte differenti.

Il punto qua è che Gesù, come Zevi probabilmente, predicava il Regno, il collasso politico e apocalittico del mondo, della storia, della temporalità, e come tale era conforme a tutta la tradizione ebraica nel farsi portavoce di una futurologia. Gesù però, come Zevi, in quanto messia “ebraico”, apocalittico e futurologico, ha fallito: è stato sconfitto, il regno non è giunto, ogni rivolta politica contro il mondo è stata punita dalla concretezza della forza che il potere, ancora, ha rivelato di avere.<sup>269</sup> Insomma, la via della futurologia, della rivolta politica, porta dritti a Masada: è un suicidio di massa. Paolo e Nathan lo hanno capito e hanno interpretato proprio quel fallimento, quell'ignominia che ha distrutto ogni speranza apocalittica e futurologica *tout court* della

---

<sup>266</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.101

<sup>267</sup> *Rm 12, 21*

<sup>268</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.101

<sup>269</sup> Bisogna ovviamente distinguere il fatto che tanto Gesù che Zevi non predicavano un intervento politico per affermare il Regno, come facevano ad esempio gli Zeloti dei tempi della seconda guerra giudaica, dato che confidavano nell'intervento sovrano di Dio al riguardo, ma comunque predicavano un apocalittica oggettiva, una futurologia appunto, che come tale faceva parte dell'immaginario proprio anche agli zeloti e agli altri apocalittici con le armi in pugno.



predicazione del messia, anziché prenderla così com'era. E tale interpretazione ha permesso a quel futuro di realizzarsi, di incarnarsi nel presente dell'uomo in attesa, all'escatologia di farsi non apocalittica, ma messianismo.<sup>270</sup>

Il collasso dell'*eschaton* nell'interiorità, l'interpretazione interiorizzante del fallimento del Messia come una vittoria a venire, non rinchiude il credente nel "suo proprio" come fosse uno stoico, ma gli permette di diventare un germe, un seme di scollamento, di falsificazione del mondo stesso che si è illuso di vincere sull'eternità. Per questo il fedele in Cristo non deve e non può più prendere le armi e ribellarsi attivamente al potere di questo eone, rinchiudendosi fra le mura di Masada o di un altro posto fregiandosi del titolo di "vero Israele" o di qualcosa di simile: l'eone è già in parabola di cambiamento, il tempo è già finito, il futuro è a venire, attualizzato proprio in quel gesto, in quella scelta impolitica della nuova comunità di non riconoscersi più nella stessa logica dividente che porta lo zelota a combattere e l'imperatore anche.<sup>271</sup> Girare per il mondo, spargendo scintille di verità, svegliando gli uomini dal torpore e rendendoli vigili riguardo l'*eschaton* imminente<sup>272</sup>, sempre imminente, e predicare l'anatema che il Cristo è per tutti i presunti poteri mondani, è già un far saltare gli schemi del mondano, un far collassare la sua logica, un far scoppiare le contraddizioni. Non è né un conservatorismo, né un sogno rivoluzionario, ma un esser escatologico puro, che si può realmente concentrare su questo presente, metterlo sotto segno d'anatema con la propria scelta divergente, di rottura del nesso politica-religione, poiché quel futuro, quell'inizio che è l'eternità, ribadita nella Croce a spezzare il tempo, transcendendolo, è sempre vicina ad ogni istante allo stesso modo e in ogni circostanza.

---

<sup>270</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , pp.206-207

<sup>271</sup> Cfr. *ivi*, pp.102-103

<sup>272</sup> Cfr. *Rm 13, 11-14*

### 3.7 Conclusioni

Come dicevamo, la lezione di Heidegger è preziosa per Taubes: anche nella sua lettura è evidente come il centro della vita cristiana sia la sua escatologicità, e potenzialmente un'escatologicità attualizzata, interiorizzata, e che proprio per questo è continuamente e totalmente rivoluzionaria per la logica alienante del mondano. Il punto è che questa vita, questa escatologicità, per Taubes non è cristiana, ma ebraica, seppur nel caso di Paolo in cammino, teso e irrisolto in modo costitutivo, *dagli ebrei ai pagani*, sensata per e in questo movimento, in questa vocazione. È un'escatologia senza *eschaton*, come voleva Heidegger? In un certo senso sì: il futuro e il passato non hanno molta più importanza per la vita promossa dal Paolo di Taubes, in quanto l'eternità ha inglobato entrambe le dimensioni irrompendo nel tempo con la Croce e da quel momento è trascendente ad esso e sempre vicina ad ogni momento e ad ogni spazio nella temporalità, nel presente dell'uomo, nella sua scelta. Il punto è che tutto ciò, questa continua vicinanza dell'eternità che orienta l'escatologia ad un'attualizzazione nel presente, facendola comportare come se l'*eschaton* non importasse, è tale solo per dei precisi capisaldi del pensiero paolino, che provengono tutti dalla sua ebraicità e rimangono validi solo fintanto che un'ebraicità esiste. Israele, la Legge non può esser identificata quindi come la via di pretesa dominanza umana sul tempo, e la Grazia di conseguenza come un antinomismo *tout court*, come un qualcosa che promuove una conversione e una negazione da essa, per il semplice fatto che la vicenda di Cristo, l'escatologicità liberata in lui, compie quella Legge ed è tale solo in tale rapporto: il pensiero paolino si chiarisce dunque in una linearità lapidaria, pur rimanendo espressione di quella dialettica problematica. Oltretutto ciò è che stato abbattuto dal rivolgimento interiore, che non è conversione ma *vocazione*, di Paolo e dei suoi, non è la semplice volontà di dominio dell'uomo sull'elemento temporale, ma piuttosto quel nesso fra religione e potere che rendeva possibile interpretare in questo modo la Legge. Quella ebraica, la legislazione del Sinai, dato che è da essa, dalla riflessione su essa che procede Paolo con la sua escatologia,

pensa già quest'ultima, sa già di essere a termine, d'essere l'ordinamento di un tempo che deve finire e lasciar spazio all'Eternità. Ciò su cui Paolo e i suoi fratelli ebrei sono divisi non è l'idea che si possa o no dominare il tempo, che si possa o no assumere un'essenza eterna e rassicurante rispetto ad esso, santificandosi con le proprie mani: sia lui che gli altri ebrei sanno che ciò non è possibile, che il tempo, la storia, il mondo e la sua Legge finiranno e che quindi l'escatologicità è il futuro per tutti loro, che c'è Legge solo perché ci sarà un *eschaton*. Paolo però pensa che il tempo, la storia e quant'altro siano già finiti, che la fine sia presente, e quindi ha già fatto il passo avanti, ma logicamente coerente, che è quello di abrogare la Legge, di considerarla compiuta. Gli ebrei invece, allo scopo di poter portare la buona novella anche ai pagani secondo i disegni di Dio<sup>273</sup>, non lo hanno fatto, non hanno capito che il tempo è finito, ma in un certo senso è proprio questo, questo non averlo riconosciuto, ad aver incominciato la fine stessa.

Come si vede quindi, in un certo senso, Taubes dà ragione ad Heidegger: è vero che c'è una via che conduce al fallimento, volendo dominare il tempo, e una che accetta la sua struttura escatologica, abbandonandosi ad esso, vivendo il tempo anziché nel tempo. Solo che per Heidegger la prima via è espressa anche nell'approccio legalistico ebraico e la seconda solo in quello antinomistico cristiano. Per Taubes invece la "via inautentica" è in generale quella di tutti gli ordinamenti mondani da sempre e per sempre, in quanto fondati sul nesso religione-potere, mentre la seconda, dato che il cristianesimo non esiste in effetti, è l'antinomismo di Paolo e di altri nel momento in cui esso arriva a completare il nomismo "a tempo" proprio da sempre degli ebrei. Per Heidegger c'è ancora un Paolo contro gli ebrei, Taubes invece ha ri-orientato l'apostolo contro il suo vero nemico, ossia Roma, e con essa tutti gli imperi, tutti i domini di questo mondo: da Cesare, alla Chiesa Medievale, a Hitler.<sup>274</sup> Il posto degli ebrei, della loro Legge, è quello di antecedente necessario, di altro capo

---

<sup>273</sup> Cfr. *Rm 11*, 32-34

<sup>274</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit., p.194

della stessa corda che Paolo tende per calarsi nell'eternità per viverla già ora, nel presente. Questo basti sul rapporto fra Taubes e Heidegger.

Per quanto riguarda tutto il resto, i cristiani e gli ebrei, Scholem e Schmitt, chiaramente questa lettura di Paolo ha l'effetto voluto: mettere in crisi l'autocomprensione uguale e contraria che, a partire dalla presunta cesura dell'apostolo, gli uni avevano degli altri. I cristiani non esistono, pare dirci Taubes, o meglio storicamente, dopo Paolo e la sua pura escatologicità, è sorta la Chiesa Cattolica, che però niente aveva a che vedere con lui: essa ha ripristinato il nesso potere-religione, si è presa Roma anziché attaccarla, è stata in effetti nient'altro che il *cathecon*.<sup>275</sup> <sup>276</sup> Qualcuno da allora certo è stato "cristiano", nel senso di credente in Cristo, di incamminato ancora una volta *dagli ebrei ai pagani* (quest'ultimi ora si nascondevano appunto sotto le bandiere di una Roma del Papa anziché di Cesare), quando ad esempio nel medioevo svariati eretici si sono di nuovo opposti al mondo nel modo indicato da Paolo, con una vera escatologicità non futurologica. Potremmo dire che sono veramente eredi di Paolo, in tal senso, forzatamente solo quei movimenti minoritari che si sono opposti da allora alla Chiesa stessa e al suo braccio secolare, come i valdesi e gli anabattisti, o la chiesa confessante proprio di Karl Barth nel Novecento. Per quanto riguarda gli ebrei, dal punto di vista di Taubes, quando caddero le loro speranze apocalittiche a Masada, da allora in poi, hanno tentato in tutti i modi di soffocare la vena escatologica, antinomistica, di quello stesso nomismo a cui si sono attaccati. Incapaci, come Scholem, di capire che quello che aveva fatto Paolo, o anche Nathan di Gaza, non era un atto di tradimento, ma il vero passaggio finale dell'escatologia e come tale il gesto di anatema più grande e più efficace contro la logica del mondo che, se combattuta con la spada degli zeloti, vince sempre, hanno preferito non tentar più di cambiare il mondo, rinchiudendosi in un differimento<sup>277</sup> con ansie e tentazioni di assimilazione a quella Chiesa

---

<sup>275</sup> Cfr. J.Taubes, *Il prezzo del messianismo*, op. cit. , p.185

<sup>276</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , p.233

<sup>277</sup> Cfr. J.Taubes, *Il prezzo del messianismo*, op. cit. , p.43

cristiana, cattolica nel senso di universale, che come si è detto non era ormai nient'altro che un rinato paganesimo, un rinato potere e *principe di questo mondo*.

Ora, quando Taubes scrive queste cose, quando si contrappone così a tutta la tradizione ufficiale, rabbinica, dell'ebraismo (dopo aver fatto notare che il cristianesimo esiste solo là dove esso viene contestato dai suoi eretici), esso aveva avuto da poco il suo ennesimo e più grave, forse definitivo, evento apocalittico: Auschwitz. Molto più che una nuova Masada, quello che i nazisti avevano fatto, aveva avuto un tale impatto sull'autocomprensione di sé stessi degli ebrei tale da risvegliare secoli di sopito e mai accettato sentimento escatologico, tanto da spingere finalmente Israele a ricostituirsi come popolo riunito, a tornare a casa proprio là nella sua Terra Promessa, in Palestina. Ciò che Taubes pare voler dire a questo nuovo, escatologico, Stato di Israele (o Regno di Israele?) è di non cedere nuovamente ad una logica apocalittica, futurologica, politica in breve, nel suo reagire all'attacco terribile subito. Per opporsi al mondo, ad Auschwitz, con successo, sostiene Taubes, bisogna rompere ancora una volta quel nesso fra religione e potere, deporre la spada che tenta di aprirsi lo squarcio fino al futuro, e attualizzare lo stesso nel presente, assumendo nell'interiorità quella spinta escatologica, e trasformando l'apocalittica politica in un messianismo impolitico (ossia che non implica nessuna forma politica positiva, e proprio per questo è di ogni politica è anatema).<sup>278</sup>

---

<sup>278</sup> Cfr. J.Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, op. cit. , pp.202-203

## Capitolo 4. Rosenzweig: l'apporto di Paolo per un nuovo pensiero dell'Eternità.

### 4.1 Inizio della fine

Il *tempo della fine* è giunto ora anche per il nostro percorso, in quanto ci accingiamo a trattare l'ultimo autore il cui pensiero esso attraversa, nell'ombra di Paolo. E quando è il tempo della fine è l'ora di cominciare a parlare di vita, e non di teorie, di pensieri: l'ultimo autore è Rosenzweig, come già annunciato qua e là nelle pagine precedenti, e i suoi pensieri, la sua filosofia sono forti proprio perché primariamente biografici, autobiografici, e come tali sono la sua vita, la sua testimonianza prima che la sua opinione.

Il fatto è che, in questa nostra ricerca dello spettro di Paolo nella filosofia novecentesca, abbiamo iniziato da Heidegger: per lui Paolo, nello specifico quello di *Galati* e delle due *Tessalonicesi*, era il *locus* della tradizione occidentale dove la stessa implodeva nel pensare (o meglio, nel sentire) il concetto di tempo. Da qui, da Paolo, Heidegger cominciava dunque a Friburgo a ripensare il tempo, fino a far, in *Essere e tempo* qualche anno più tardi, collassare tutto nel tempo, e specificatamente nel tempo dell'esserci, di un'individualità riscopertasi assolutamente sola da una parte con il suo senso di colpa e dall'altra con la sua destinazione responsabile verso la scelta di se stessa. Perché per Heidegger, l'abbiamo mostrato, l'esperienza di vita cristiana è un'esperienza del tempo in quanto escatologico, in quanto tempo che finisce, che *va a finire* da un momento all'altro, anzi finito *già ora* eppure *non ancora*, e nello specifico questa escatologia è senza *eschaton* e come tale è senza Dio, alla fine del giro di secolarizzazione fatto fare all'orologio della storia nella dissertazione di questo filosofo. Da Heidegger siamo passati a Jonas, che accusa il primo d'essere gnostico, perché intuisce quanto Paolo sia ebreo, come lui: prendendo sul serio l'idea di un'analitica esistenziale dell'epistolario paolino, qualora la lente cada su Romani, lo schematismo heideggeriano

che opponeva ante litteram Legge e Grazia come due fasi, due modi, due ere dell'approcciarsi umano al tempo<sup>279</sup>, salta, a vantaggio di una nuova idea che mette in movimento i due concetti l'uno dentro l'altro, riunendoli nella verità dell'unicità dell'uomo Paolo con ciò che era Saul. E si apre da lì quindi la necessità di capire che cosa significhi l'antinomismo paolino, in quanto non nega la Legge semplicemente, ma da essa trae significato, rispetto ad un antinomismo che appunto non solo si costituisce potenzialmente senza *eschaton* ma anche senza punti di partenza: è la gnosi, è Heidegger per Jonas. Ma se l'antinomismo è pensabile solo come compimento, e non come negazione, del nomismo, arriva Taubes, che mette in dubbio tutte queste concezioni, nega Damasco come *conversione* e la pone come *vocazione*, riconducendo in tutto e per tutto Paolo, anche in quanto Paolo<sup>280</sup>, nella sua ebraicità e chiudendo la presunzione della cristianità fuori dal cammino ora illuminato per i posteri di un'escatologicità che non è più un abbandonarsi al tempo, ma un pensarci l'eternità dentro, proprio perché intrinsecamente ebraica. Insomma, nel percorso siamo passati dal ripensare il tempo nella contrapposizione di Legge e Grazia, nel rivelarsi l'una nell'altra, e infine nell'esser la seconda solo il compimento, il correlato logico e ontologico, della prima: Paolo come esser-ci prima che altro, Paolo sia ebreo che cristiano in un paradosso infinito quanto l'interiorità umana, Paolo in quanto ebreo che compie nell'interiorità la logica fino ad allora propria dell'esteriorità dell'escatologia ebraica. Cristianesimo ateo, cristianesimo e quindi ebraismo a ritroso, ebraismo infine perché il cristianesimo è tale a ritroso, nella sua logica: questo abbiamo visto, nel tentativo di ripensare il tempo all'ombra di Paolo.

Giungiamo a Rosenzweig perché egli ci permette di tirare le somme di entrambi questi problemi interconnessi e apparentemente insolubili se non in uno sbilanciamento fanatico da un lato, o un

---

<sup>279</sup> Perché, lo abbiamo visto nell'analisi che Jonas fa della recezione agostiniana di *Romani*, separare Legge e Grazia, in ogni modo, impone sempre l'oggettivazione delle stesse come fasi, ere dell'esistenza umana, logicamente ordinate secondo un prima e un dopo, e a catena ne segue l'oggettivazione anche della volontà umana e di Dio come oggetti, anziché come dinamiche in relazione.

<sup>280</sup> Perché, mentre per Jonas c'è ancora una scissione fra il fariseo Saul e l'apostolo Paolo, per Taubes sia Saul che Paolo sono ebrei.

equilibriso sofferto nel mezzo. Lui pare avere una testimonianza di equilibrio, e non di equilibrismo, per il nostro problema. Egli è un filosofo perché ri-pensa il tempo (non si limita a contrapporsi ad esso), ma non è un filosofo del suo tempo, non è un filosofo del punto di vista, perché non accetta un'impostazione atea di principio, e quindi può ancora ripensare l'eternità in esso, e il "senza eschaton" dell'escatologia di Heidegger, il declinare dell'eterno a favore del temporale, può divenire qui un eschaton disciolto, passo dopo passo, nel temporale: un eterno che si rivela nel tempo, un tempo per l'eterno, un essere che *non è*, ma che *diviene* senza che questo annichilisca il suo significato per l'uomo.<sup>281</sup> E d'altra parte, Rosenzweig è uomo d'equilibrio anche dall'altra parte, perché avendo rinunciato alla presunzione della sistematicità del filosofo in virtù della teologia, ma anche a quella della parzialità di quest'ultima perché ancora volle pensare come filosofo, riesce a concepire che l'eternità, nel suo darsi nel tempo, lo possa fare per due vie che non devono e non possono incontrarsi, né svolgersi l'una nell'altra, ma che proprio in questa opposizione di principio, rimangono garanzia l'una per l'altra appunto del loro essere e poter essere eterne nello scorrere del tempo circostante che porta via ogni paganesimo l'uno dietro l'altro: cristianesimo ed ebraismo, Legge e Grazia, scissi e creati da Paolo in un certo senso a suo discapito, radice e pianta, non possono che non guardarsi, che non stimarsi, ma contemporaneamente il primo è raggio che sfoga all'esterno, nella storia, il fuoco del primo, e quest'ultimo è appunto la fonte inestinguibile (finché viene rammemorata) di quella luce che la Croce porta nel mondo.<sup>282</sup> Insomma, non nell'interiorità dell'uomo deve bruciare (come per Jonas) la contraddizione e la relazione fra il fariseo e l'apostolo, fra la sinagoga e la chiesa, ma nel mondo, nella storia, nel tempo, nello star di fronte di due comunità che si contendono, e si rinfocolano l'una l'altra, la stessa luce, la stessa verità, che è Dio.<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> Cfr. Lorenzo Calabi, *La filosofia della storia come problema*, ETS, Pisa 2008, pp. 72-74

<sup>282</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2013, p.345

<sup>283</sup> Cfr. *ivi*, p.399



Ecco perché dico che ora, nel tempo della fine del nostro lavoro, insceniamo il passaggio dal mondo delle idee al mondo della vita: perché Rosenzweig, come Paolo, e come forse egli voleva dire fin dall'inizio, sa ed esprime come l'eternità non sia né una cosa dell'oggetto, né del soggetto, ma di ciò che è massimamente vita e relazione fra i due, quel punto di contatto, ma non di indifferenza, che è la comunità, dove gli uomini possono dire "noi".<sup>284</sup>

#### 4.2 *Il Pre-mondo: il paganesimo della filosofia e la fuoriuscita da esso.*

La *Stella della Redenzione*, l'opera principale di Rosenzweig, alla quale in larga parte ci riferiremo, si apre con l'affresco titanico e a tratti inquietante di ciò che egli chiama *pre-mondo*. Ma questo *pre-mondo* emerge già nel tono spezzato, incalzante con cui si articola la discussione epistolare con Rosenstock, che di per sé è il vissuto (ed è tale perché due persone ivi dialogano) che ha nutrito la stesura di quel libro e di per sé anche la comprensione che oggi ne possiamo avere in quanto filosofia fortemente biografica, come si è già detto (note, epistolario). Il *pre-mondo* è la situazione in cui si muove Rosenzweig, in cui parla con Rosenstock e da cui incomincia a voler uscire a partire da quel carteggio di lettere e poi con la stesura conseguente della *Stella*: esso è la situazione, il destino ormai compiuto nella sua finale staticità priva di vita della filosofia, che ha fatto il suo percorso *dalla Ionia a Jena*.<sup>285</sup>

Contemporaneamente, però, il *pre-mondo*, è molto di più: esso è la situazione continua, è lo scenario che si dà sempre all'uomo ogni volta che la sfida della sua vita, del suo esistere, è raccolta con le armi del paganesimo, ossia lontano dalla luce della rivelazione, e con rivelazione qui intendiamo la Torah. Quindi il *pre-mondo* è una situazione, è la situazione in un certo senso, è un destino ... ma di chi è destino? Dell'uomo che sta nel limbo dei senza fede, e in questo limbo ce lo

---

<sup>284</sup> Cfr. ivi, p.260

<sup>285</sup> Cfr. ivi, p.12

conducono tanto il paganesimo, quanto la filosofia: perché la filosofia, per Rosenzweig, dalla *Ionía* a *Jena*, è pagana, è paganesimo. Che significa? Perché paganesimo e filosofia vanno assieme? Perché l'uno e l'altra, nel registro del mito e in quello del pensiero raziocinante, combattono la stessa battaglia secondo lo stesso programma: esse nascono dalla paura della morte, perché l'uomo sapeva, e sa sempre in cuor suo, che la morte è la sua *possibilità più propria*.<sup>286</sup> Ma la strategia della filosofia e del paganesimo per reagire a tale paura, che è loro genitrice, è quella di negarla e di esorcizzarla. Il *come* di questa strategia è quello che passa, grazie alla presunzione dell'identità di pensiero ed essere, per il pensiero del Tutto. La morte appartiene, come orizzonte, come destino, solo all'individuo: se si pensa il Tutto, l'Universale, essa è fatta scomparire come in un gioco di prestigio, come una superstizione di chi non vede lontano e non vede profondo.<sup>287</sup> Così come il pagano vuol far coincidere nel tempo e nello spazio del suo rituale sacro, fra le quattro mura del suo tempo, uomo, dio e mondo; il filosofo che ha del pagano la stessa missione tenta di abbracciare tutti e tre i concetti insieme, uomo, dio e mondo, e di portarli ad unità nel pensiero del Tutto.

Si può evincere qui la somiglianza fra il *pre-mondo* di Rosenzweig e il pensiero di Heidegger riguardo al rapporto del mondo antico e della filosofia antica e moderna con il tempo, con la morte: la negano, rassicurano l'uomo, allontanandolo quindi da quell'*aculeo velenoso* che, pur terrorizzandolo, lo costituisce per quel che è nella sua inalienabile finitudine.

Ora il destino che questa via della rassicurazione, nata dalla morte e che la morte vuol negare, trova tanto in Rosenzweig quanto in Heidegger ha il suo compimento tanto logico che storico in Hegel: con lui il pensiero del Tutto arriva all'apice, l'impresa sembra riuscita, e l'Io non solo pensa quell'Uno annichilendo la morte, ma è lui stesso quell'Uno, in un abbraccio finale di autocoscienza redentrice.<sup>288</sup> Se non fosse che tale trionfo è subito il fallimento della via della rassicurazione, della

---

<sup>286</sup> Cfr. *ivi*, p.3

<sup>287</sup> Cfr. *ivi*, p.5

<sup>288</sup> Cfr. *ivi*, p.7

via che nega il tempo, in quanto sotto i colpi delle individualità ribollenti e traboccanti di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, il Tutto si frantuma di nuovo e il Novecento si apre come l'era della crisi, della definitiva disillusione riguardo a quel pensiero, alla possibilità di pensare il Tutto.<sup>289</sup> La morte, alla fine del lungo giro, *dalla Ionia a Jena*, si ripresenta più vera che mai, unica verità, unica destinazione, con il suo aculeo spianato: l'uomo non può far a meno di constatare di nuovo come tutto ciò che si dà, la realtà, infine non sia disponibile ai suoi scopi, a lenire la sua paura della fine, ma come si dia solo nel suo sfuggire, come sia solo nel suo divenire, come sia essenzialmente il tempo.

Il Tutto dei pagani, l'Uno dei filosofi, si riscopre di nuovo frantumato in tre immani frammenti muti e grigi: Dio, mondo e uomo non vengono alla quadratura, non solo nessuno dei tre si annette e annulla gli altri, ma nemmeno ora i tre fenomeni sono più capaci di parlarsi, di guardarsi. Dio è divenuto come gli dei epicurei, un Dio nascosto, perso nello spazio fra gli spazi, nell'indifferenza. Ad Atene possono anche dedicare un altare a questi dei ignoti, ma con essi non si parla fintanto che è lo ierofante olimpico, o il filosofo ad avere in mano la situazione.<sup>290</sup> Il mondo è l'indisponibilità sempre presente dello sfondo che si è ritrovato ad essere: mera presenza che si dà nello sfuggire. E l'uomo, l'uomo è il muto sé tragico, conchiuso in se stesso.<sup>291</sup> È l'esser-ci? Forse. Forse il *pre-mondo* di Rosenzweig assomiglia al quadro di *Essere e tempo* più di quanto sia immaginabile, perché davvero in esso, nello scenario prodottosi dopo la morte di Hegel (nota, epistolario) (e non di quella di Dio, poiché *Dio non è né vivo né morto*<sup>292</sup>), ossia del sogno del Tutto, è possibile per l'uomo solo assumere su se stesso la sua finitudine e solitudine, il suo esser *nullofondamento di una nullità*. Perché, richiamando la metafora più volte usata da Rosenzweig, se il *pre-mondo* è come la

---

<sup>289</sup> Cfr. *ivi*, p.11

<sup>290</sup> Cfr. *At 17,22-34*

<sup>291</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, op. cit. , p.69

<sup>292</sup> Cfr. *ivi*, p.395

scena della tragedia greca<sup>293</sup>, dove gli dei sono il pubblico (condannato a stare oltre la quarta parete, invisibile e impossibilitato a comunicare con i protagonisti); dove il mondo, con l'incalzare del coro e la spazialità della scena, non è che l'ambito di movimento che esiste per l'eroe ma di cui esso non può avere cognizione o controllo; cosa resta all'uomo appunto se non essere il sé di quello stesso eroe, o antieroe, tragico, condannato, *colpevole pur senza aver peccato*, che non può far altro infine che assumere la sua stessa tragicità, la sua stessa solitudine esistenziale, come cifra e senso del suo muto esser-ci? Che vita gli spetta, se non quella dell'eroe tragico, escatologica perché vede imminente la sua tragedia appunto, la sua fine, senza che niente di sia a significarla fuori dalla scena, alla chiusura del sipario?

Ecco dunque, il *pre-mondo*, il limbo dove conducono i giochi di prestigio pagani della filosofia riguardo il Tutto, la scena tragica di un'esistenza umana alla mercé, finalmente, della sua mortalità, che si pone come sua essenza vuota, come fondo cieco del suo *existere*. Qui approda Rozensweig, guardando il mondo *post Hegel-mortuum*, e qui approda forse anche Heidegger, per conto suo, quanto decide di voler rompere con tutto il linguaggio filosofico precedente, e ri-pensare il tempo, che ormai è l'unica cosa che si può fare in tale scenario.<sup>294</sup> Ri-pensare il tempo, esser filosofo del tempo, del proprio tempo, assumere il proprio tempo su di sé.<sup>295</sup> Questo il destino della filosofia dopo la fine del suo sogno pagano? Ossia certificare in un continuo darsi, in un continuo *convertirsi* al tempo stesso, che appunto ciò che si dà è il tempo e che non ci sono punti d'osservazione privilegiati che si tolgano da esso, promettendo di nuovo eternità? Per Heidegger si tratta di questo: la crisi è iniziata, la morte è tornata e ora non se ne potrà più andare, e bisogna quindi assumerla,

---

<sup>293</sup> Cfr. *ivi*, p.75

<sup>294</sup> Cfr. Lorenzo Calabi, *La filosofia della storia come problema*, op. cit. , p.72-73

<sup>295</sup> Cfr. *ivi*, p.65

vivendo finalmente l'escatologia senza *eschaton* che la vita umana, fuori da ogni infingimento, da sempre doveva essere.<sup>296</sup>

Rosenzweig però non è d'accordo: il suo *pre-mondo*, il regno escatologico (tempo) senza *eschaton* (eternità) del sé tragico, dell'esser-ci, è il punto di partenza, il presupposto, da cui egli però vuole uscire per tornare a fare una filosofia che possa pensare l'eternità, che nel tempo possa vederla rivelarsi.<sup>297</sup> Non si potrà più trattare certo di negare il tempo, riconducendo le tre idee, Dio uomo e mondo al Tutto, come per ultimo aveva fatto Hegel. Bisogna piuttosto relazionare le tre grandezze, non pendere né nell'errore della totale oggettività, né in quello della solipsistica soggettivizzazione:<sup>298</sup> bisogna cogliere i fenomeni nel loro fattuale mettersi in movimento e in relazione gli uni con gli altri, nel loro comunicare gli uni con gli altri, e quindi nel loro essere sì Uno, ma non riducendosi da tre ad uno, ma essendo pur sempre tre che come un Uno parlano, si relazionano, funzionano.

L'unità non sta in una teoria emanativa<sup>299</sup>, idealistica, che metta in un qualche ordine i tre fenomeni primordiali, i tre fenomeni assoluti, e ne riporti due di essi a quello che si decide essere il primo: questo è appunto negare il tempo, pensare l'eternità a discapito di esso. Ma anche affermare che essa semplicemente non si dà, che c'è il tempo e basta, che le tre grandezze non si sono mai parlate e mai lo faranno è errore, è voler permanere nella crisi per presunzione, e presunzione specificatamente filosofica e pagana ancora. Dio rimarrà il *Deus Absconditus* se non si rivelerà rivolgendosi all'uomo, il mondo rimarrà mera presenza se non si scoprirà creato da Dio e l'uomo rimarrà sé tragico se non si rivolgerà al mondo per redimerlo, cogliendo la rivelazione da Dio. Nel pensiero, nel paganesimo i tre rimangono separati e muti, nella rivelazione parlano e si allineano, senza scomparire nello schema. La vera unità di Dio, uomo, mondo non sta nell'annullarsi delle tre

---

<sup>296</sup> Cfr. *ivi*, p.76

<sup>297</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>298</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, op. cit. , p.106

<sup>299</sup> Cfr. *ivi*, p.139

grandezze, ma nel loro comunicare, nel loro allacciarsi in una relazione che valorizza le grandezze stesse perché le fa comunicare, le compie in tale comunicazione, ma le lascia ciò che sono, le preserva nella loro differenza. La relazione, il linguaggio, il far comunità (e non sistema), è ciò che permette di darsi insieme del molteplice e dell'Uno senza che essi debbano diventare un'unica cosa, è ciò che tiene insieme Eterno e tempo, essere e tempo senza che quel *e* significhi *è*, ma piuttosto diventi una congiunzione avversativa, un *ma* che dà dignità a entrambe le parti. Israele in marcia nel deserto (nota, bibbia) e la comunità cristiana in cui Dio è uno in tutti (nota, paolo) conoscono questa relazione, questa rivelazione: nel loro linguaggio vi è la traccia del passaggio dell'eternità nel tempo, che fuori da questo, dal culturale, è il regno della morte soltanto.

Tale relazionarsi dei tre fenomeni, tale nuovo tipo di unità che non prevede riduzioni e negazioni, ma solo valorizzazioni nel movimento di scambio, è dunque nel linguaggio della rivelazione, nella Torah. Essa è appunto il luogo dove non c'è l'Io e l'Esso, ma dove c'è il Noi, dove l'eternità in forma di linguaggio, di parola, di comunità si è affiancata e si è data, si è rivelata nel tempo. Insomma, per uscire dal solipsismo sceso a dividere l'uomo, il mondo e Dio, non bisogna provare a portarli a sistema, ma vedere la testimonianza di come essi, nella comunità che è comunità di uomini nel mondo con Dio, possono parlare e allacciarsi gli uni agli altri rimanendo diversi.

Ecco dunque perché Rosenzweig ri-pensa il tempo, riconoscendolo come escatologico, ma non è Heidegger, in quanto ri-immette l'eschaton, l'eterno, la prospettiva di esso, in questa escatologia. Ri-pensa il tempo, ma anche l'eterno, sforzandosi di tenerli insieme, non volendo essere né il filosofo pagano della rassicurazione, dell'oggettualità, né quello della crisi, del punto di vista e della soggettività. La filosofia ora, per uscire dal suo testacoda, deve rinunciare alla sua presunzione di non avere presupposti<sup>300</sup>, e assumere la rivelazione, la testimonianza di comunità, di relazione, fra Dio uomo e mondo, per poterli pensare come un Tutto che non sia quello dei filosofi, quello del

---

<sup>300</sup> Cfr. *ivi*, p.108 e p.5

pensiero, ma quello del linguaggio culturale e come tale quello della vita. *Post Hegel-mortuum* la filosofia non può dunque esser atea di principio, come la teologia non può chiudersi alla forza critica della filosofia<sup>301</sup>, in quanto l'unica via per uscire dalla crisi, dal tempo della crisi, e stare veramente in un *tempo della fine* che conosca sia il tempo che l'eterno nella attualità del loro darsi assieme, è quella di una filosofia che abbia come presupposta la rivelazione, e una teologia che apra il *sancta sanctorum* del suo linguaggio alla critica filosofica.

Quale la direzione dunque, dopo l'affresco quasi heideggeriano del *pre-mondo* che comunque imprigiona Heidegger al suo interno perché ateo per principio? Far mettere in moto alla rivelazione, al suo patrimonio e alla sua testimonianza le idee scoperte, create, dalla filosofia nel suo esilio pagano: Dio uomo e mondo. E qui, seguire la logica non più dei pensieri, ma del linguaggio, la grammatica stessa di esso<sup>302</sup>, l'essenza stessa della relazione che in esso alberga, per non dire che *Tre è Uno*, ma nemmeno che *Tre è Tre*, ma piuttosto che *Tre ma Uno* nella relazione stessa.<sup>303</sup>

Si intuisce però il problema all'orizzonte: le fedi sono due, riguardo all'assumere come presupposto del filosofo la Torah. Si deve assumere quella ebraica, o quella cristiana? Si deve ridurle alla stessa cosa? Parliamo di un indistinta aura e aria di famiglia giudeo-cristiana come nuovo presupposto per la filosofia? Ma se è dell'esser comunità, della culturalità e del suo linguaggio, che parliamo, come si può apparentare in un'aria di famiglia due comunità diverse, fundamentalmente rivali? L'eternità, in quanto relazione nel tempo, si dà nella comunità ebraica o in quella cristiana, o in tutte e due? E se è in entrambe, nello stesso modo o in modi diversi? Qua, attorno a questi dubbi, si addensano le nubi per l'ultima tempesta sul nome che divide, ossia quello di Paolo (nota, epistolario). La domanda finale, dopo che avremo visto che la rivelazione si apparenta la filosofia, sarà se nel tempo, a

---

<sup>301</sup> Cfr. ivi, p.109

<sup>302</sup> Cfr. ivi, p.111

<sup>303</sup> Ancora quindi, non pensare che il tempo è in realtà l'eternità, o che l'eternità alla fine non è che il tempo stesso, ma piuttosto pensare davvero insieme tempo ed eterno, insieme senza escludere nessuno dei due.

mostrare l'eternità, stiano i cristiani o gli ebrei, o entrambi. Intanto ci basti, per chiudere la parentesi sul pre-mondo, che Rosenzweig già si richiama a Paolo nell'abbandonarlo, perché è quasi come se egli dicesse ai filosofi pagani che volevano il Tutto, sull'areopago di Atene, che lui sa qualcosa di quel Dio ignoto che loro avevano pur venerato, e che lo sa in virtù di una rivelazione che viene da oriente.<sup>304</sup>

#### 4.3 Dalla Genesi a San Paolo

Siamo usciti dal *pre-mondo* grazie alla rivelazione: la filosofia, ora rinnovata in una proficua confusione di confini con la teologia, può procedere oltre. La parte centrale della *Stella*, quella dedicata significativamente al “mondo reale”, ossia quella che analizza il linguaggio là dove esso porta il marchio della relazione fra gli uomini e Dio e che, come tale, è davvero un Tutto che non nega il tempo, ma che è vero in esso, meriterebbe pagine e pagine di commento, di esegesi, anche solo di celebrazione e apologia, per la sua bellezza e la sua ricchezza di contenuto e di spunti. Tuttavia noi qui siamo alla ricerca di Paolo, ancora una volta, dell'ago della bilancia su di lui e su ciò che Heidegger *in primis* lo ha reso per il pensiero novecentesco. Pertanto possiamo soffermarci poco sulla parte principale dell'opera di Rosenzweig, su ciò che lui chiama “Il percorso o il mondo incessantemente rinnovato”, sulla sua realtà nel linguaggio, e ci conviene passare in rassegna questo terreno in fretta, perché ci conduca all'ultima sezione dell'opera, quella che ci racconta del *sovra-mondo*, ossia dei modi per viverla questa eternità nel tempo, dei *come* di vita cristiano ed ebraico.

Dunque, dopo essere uscito dalle nebbie del *pre-mondo*, e aver delineato i suoi presupposti metodologici, Rosenzweig passa all'azione: i muti e immobili fenomeni primordiali vaticinati, nel *regno delle madri*<sup>305</sup>, dalla filosofia nel suo monologo pagano, alla luce del presupposto di fede

---

<sup>304</sup> Cfr. At 17, 22-34

<sup>305</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, op. cit. , p.89



nella testimonianza del linguaggio sacro, si muovono, divengono dinamiche in collegamento fra loro. Dio esce dal suo nascondimento, dal suo ritiro epicureo fra gli spazi dell'impotenza e dell'inazione e "crea" il mondo, relazionandosi ad esso, che come tale si scopre "creato" e "creatura", e non mera presenza: è l'analisi grammaticale di *Genesi I*.<sup>306</sup> La parola matrice qui è quel "buono!" che ricorre nel testo, che rincorre ogni atto creativo di Dio, che come tale significa l'eterno passato, continuamente ribadito e ripromesso, del mondo stesso.<sup>307</sup> Ma già la profezia ingravida tale passato, dominato dal tempo indicativo, dall'impersonalità dell'Egli che crea l'esso: perché infine nel creare l'uomo, Dio non è un Egli, ma un Noi, ed esprime già ora in sé quella dualità che verrà ad animare il creato e a compiersi nel secondo attimo di relazione della triade. Perché l'uomo è cosa "molto buona", che supera, sovraccarica, si getta fuori dall'eternità di quel passato eternamente garantito e fondato nel "è buono".<sup>308</sup> E così si passa alla Rivelazione, l'eterna scelta nel presente, con cui Dio si rivolge all'uomo e con cui l'uomo risponde, reagisce a Dio: è l'analisi grammaticale del *Cantico dei Cantici*.<sup>309</sup> Qui il tempo dominante è il presente<sup>310</sup>, il modo è l'imperativo<sup>311</sup>, perché l'amante (Dio) nel rivelarsi all'amato (l'uomo) non può che farlo sempre nell'istante, nella verità del momento presente, sempre e sempre, e non può che farlo nel comandamento, che pretende l'immediata realizzazione e corrispondenza di quello stesso amore. Qui è un dialogo fra un Io e un Tu, fra Dio e l'anima. Ma questa, l'amata, che è l'uomo, non può che ambire all'eternizzazione dell'istante d'amore, non può che bramare come "fratello" quell'amante amato, non può che chiedere una fedeltà che apra e che domini il futuro, al di là dell'immediatezza dell'istante, nella quale solo il mistico può voler permanere a indugiare.<sup>312</sup> Il

---

<sup>306</sup> Cfr. *ivi*, pp.155

<sup>307</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>308</sup> Cfr. *ivi*, p.159

<sup>309</sup> Cfr. *ivi*, p.207

<sup>310</sup> Cfr. *ivi*, p.191

<sup>311</sup> Cfr. *ivi*, p.182

<sup>312</sup> Cfr. *ivi*, p.210

grido della figura femminile del *Cantico*<sup>313</sup>, che chiede che l'amante si faccia fratello, e il grido alla fine d'ogni preghiera, che invoca il regno, l'affratellamento con Dio, il Dio con Noi, spalanca le porte al terzo momento della relazione nella triade. Dio crea il mondo e si rivela all'uomo, e ora questi si rivolge egli stesso al mondo, sospinto dall'amore di Dio, e la sua azione in esso è redenzione, attraverso l'amore del prossimo<sup>314</sup>, e allo stesso tempo il mondo, nel suo continuo ed eterno rinnovarsi per l'uomo<sup>315</sup>, chiude il ciclo ... o anzi il triangolo. Il perenne fondamento nella Creazione (Dio-mondo), la nascita incessantemente rinnovata dell'anima nella Rivelazione (Dio-uomo) e infine il futuro eterno del Regno nella Redenzione (uomo-mondo e mondo-uomo). La triade muta dei filosofi è veramente il Tutto ora, alla luce della fede, del linguaggio di essa, in quanto in questa relazione, in questo triangolo di allacci e interconnessioni consecutive, Dio uomo e mondo sono una cosa sola, pur essendo ancora tre, ancora se stessi. La parte finale di questa seconda sezione della Stella, quella appunto sulla redenzione, della doppia relazione che rende l'uomo e il mondo redentori gli uni per gli altri in Dio, si chiude con l'analisi del *Salmo 115*<sup>316</sup>, e con l'affermazione più volte espressa che l'eternità in vero è nel tempo ogni qual volta che la comunità può dire, vuol dire, d'essere un "Noi" che è eterno.<sup>317</sup>

Il nostro problema, la nostra ricerca di Paolo, che con Rosenzweig deve trovare il suo punto d'arrivo, emerge di nuovo proprio lì, su quella chiusura, su quella comunità che dice "Noi siamo eterni!" e nel fatto che è il linguaggio di essa, di questa comunità, che tiene insieme tempo ed eterno. Il punto, lo abbiamo già ricordato nel paragrafo precedente, è che le comunità che fanno questo secondo quel linguaggio, secondo quel *Salmo 115*, secondo tutta la Torah stessa, sono però

---

<sup>313</sup> Cfr. ibidem

<sup>314</sup> Cfr. ivi, p.222

<sup>315</sup> Cfr. ivi, p.223

<sup>316</sup> Cfr. ivi, p.260

<sup>317</sup> Cfr. ivi, p.261

due: ci sono due anni liturgici, due tradizioni di linguaggio e liturgia da considerare.<sup>318</sup> Gli ebrei e i cristiani, entrambi possiedono quel linguaggio e quel sigillo di eternità in esso, ed entrambi, ma per strade saldamente diverse, vivono nel tempo come entità eterne in virtù di questo. Ma chi ha il primato? Chi è che rappresenta, che testimonia, la giusta eternità? O comunque in che relazione stanno queste due eternità testimoniate dalle due comunità rivali? C'è fra di esse qualcosa di più della logica tensione storica? Paolo di Tarso pare dividere totalmente gli ebrei e i cristiani, anche nel momento che essi vogliamo più d'ogni altra cosa dialogare<sup>319</sup> e trovarsi su posizioni comuni e difendere assieme la breccia dell'eternità nel tempo *post Hegel-mortuum*, e l'autore più di altri questo lo sa molto bene. La sezione finale dell'opera di Rosenzweig, che si occupa realmente di come l'eternità possa vivere nel tempo, dei *come* della vita della comunità cristiana e di quella ebraica, si occupa di questo, di risolvere il rebus sulla dualità delle comunità che testimoniano l'eternità secondo la Scrittura: rivendicare da una parte il “permanere” ebraico, e dall'altra da ebreo dare anche un riconoscimento teoretico alla peculiare posizione cristiana nel mondo.

Questa parte della *Stella* va però letta in relazione con il precedente biografico e autobiografico dell'autore nel dibattito su Giudaismo e Cristianesimo nell'epistolario con Eugen Rosenstock.<sup>320</sup> senza questo nesso, senza vedere come la finale sistematizzazione di Rosenzweig venga dal duro confronto-scontro con l'amico cristiano, essa potrebbe dare di se stessa un'immagine fuorviante. Infatti, per quanto nella *Stella* trovino infine spazio sia i cristiani che gli ebrei, in nessun modo questo significa un loro apparentamento, una dissolvenza sulle loro differenze: essi sono lì insieme,

---

<sup>318</sup> Significativamente, Rosenzweig considera la Chiesa Cattolica, la Chiesa orientale e la Chiesa Protestante e Riformata, come tre tendenze, e potenziali devianze, del tutto interne ad un unico ecumene cristiano. Cfr. *ivi*, pp.410-413

<sup>319</sup> Mi riferisco qui al fatto che, proprio nell'età della totale disillusione e secolarizzazione conseguente di ogni idealità religiosa, due personaggi come Rosenzweig e Rosenstock sentono forte la necessità di dialogare al riguardo della loro religiosità, poiché cristianesimo e ebraismo si sentono vicini l'uno all'altro nella loro difesa del pensiero dell'Eternità nel secolo del “punto di vista”, ma pur tuttavia non possono fare a meno di affrontare nuovamente il merito della loro contrapposizione originaria nel nome di Paolo di Tarso.

<sup>320</sup> A questo carteggio epistolare fra i due, mi riferisco nella versione in inglese contenuta nel saggio (cur. Paul Mendes-Flohr) *Judaism despite Christianity*, University Chicago Press, Chicago 2011 (Kindle Format). Dato che il volume è appunto in formato kindle, la numerazione delle pagine è differente dalla sua controparte cartacea.

la Chiesa e la Sinagoga l'una di fronte all'altra, proprio in virtù delle loro differenze, dei loro distinguo, della diversa direzionalità del loro *come* di vita nel tempo. Paolo divide davvero insomma, tanto nell'epistolario quanto nella *Stella*, ma da quello e in quello, fino a questa, Rosenzweig trova appunto il modo di far maturare filosoficamente e teologicamente, ormai linguisticamente, quella divisione in modo che essa sia ricchezza. Allo stesso modo di come i tre elementi del *pre-mondo* trovano la loro realtà non annichilendosi in una dissolvenza gli uni negli altri, in una sintesi priva di storia, ma semmai nella storia del linguaggio del loro relazionarsi, anche gli ebrei e i cristiani hanno senso solo se permangono tali e diversi fra loro, collegati proprio da questa diversità e alterità reciproca di fronte alla medesima eternità. I cristiani non sono un'emanazione dell'ebraismo, e nemmeno gli ebrei sono il gradino precedente della storia della salvezza rispetto ai cristiani: sono i due opposti uguali e contrari fra i quali può divampare l'eterno.<sup>321</sup>

Ma andiamo per ordine: nell'epistolario già ovunque qui da noi ricordato, che ricopre lo spazio di circa metà dell'anno 1916, appunto, due uomini che a loro modo testimoniano seriamente l'impegno per l'eternità nel tempo, ossia un ebreo e un cristiano, Franz Rosenzweig e Eugen Rosenstock, si scrivono lettere dal fronte e dibattono sostanzialmente su che cosa essi siano, in base alla loro scelta religiosa, al loro *religamen* con una comunità di fede, l'uno per l'altro. Certo, Rosenzweig e Rosenstock, come dice Taubes con acuminata perfidia, sono di certo i rappresentanti di una minoranza delle rispettive parti che si candidano a rappresentare nel loro privatissimo dibattito, ma più in generale io direi che chi vive il tempo della fine, chi testimonia l'eternità nel tempo, alla stregua di Paolo e di Taubes stesso a suo modo, è sempre la minoranza, è ideologicamente e programmaticamente la minoranza e come tale vuole contare: pertanto chi altri, se non questi due soldati su due opposti fronti nel 1916, deve aver più diritto di parlarci del re delle

---

<sup>321</sup> "Così tutti e due, loro e noi, noi come loro e loro come noi, siamo creature proprio per questo, che non contempliamo la verità intera" cit. ivi, p.427

posizioni minoritarie, ossia Paolo di Tarso stesso?<sup>322</sup> Perché è di Paolo che parlano i due, è su di lui che si scontrano, perché su di lui essi non possono capirsi, su di lui la loro amicizia non può condurli alla quadratura del cerchio, ad annullare le loro divergenze in una sintesi che sia un'aurea e un'aria giudeo-cristiana finalmente maggioritaria per programma e vocazione: in un dialogo che li unisce, che li cambia, ma si fonda sul rispetto reciproco della loro diversità, i due autori comprenderanno più attentamente le rispettive identità di ebreo e di cristiano. E in breve ognuno dei due, grazie all'altro, saprà cosa Paolo debba significare per lui.

Rosenstock pone domande pesanti come macigni al suo amico: che senso ha essere ebrei in un mondo in cui non solo il cristianesimo ha vinto circa duemila anni fa, ma dove addirittura persino esso, nonostante il suo universalismo e la sua eterna novità di fondo, inizia a morire?<sup>323</sup> Che senso ha essere ebrei, dopo Cristo *in primis* e dopo Hegel *in secundis*? Dal punto di vista di Rosenstock, che è il punto di vista di tutti i cristiani del suo tempo, gli ebrei non sono che un esotismo, un cimelio nella loro testarda etnicità e particolarità:<sup>324</sup> chi è ebreo veramente, al di là di un'esteriorità ormai resa vana dal tempo e da duemila anni di progressiva scomparsa di confini etnici e nazionali (nota), sono proprio i cristiani (magari quelli protestanti), è proprio la gente come Rosenstock, che si sente appunto un cristiano nato da "materiale sostanzialmente giudaico".<sup>325</sup> Non è questo che dovrebbe rimanere degli ebrei? Una bella eredità culturale, la consapevolezza che in effetti Gesù e Paolo venivano da lì, che Paolo era il fariseo Saul, ma pur sempre nella certezza, nella verità storica, che ad essere in qualche modo ancora attuale è solo l'apostolo delle genti? Per il cristiano che distende lo sguardo e adombra con lo scandalo della Croce l'ecumene pagano, la presenza della Sinagoga, bendata e silente, cieca e sorda a tutto ciò, al punto di partenza del

---

<sup>322</sup> Non è forse Taubes stesso ad averci insegnato come ogni posizione ebraica, e a maggior ragione quella di Paolo, siano posizioni contro, scomode, che si contrappongono come anatema al mondo in quanto regno dove la religione è potere, e dove il potere è il brando della maggioranza, dei maggiorenti, dell'Imperatore?

<sup>323</sup> Cfr. *Judaism despite Christianity* (K), op. cit. , p.1574

<sup>324</sup> Cfr. *ivi*, p.1718

<sup>325</sup> Cfr. *ivi*, p.1821

percorso, è qualcosa di scomodo, di incomprensibile anche. Certo rammentarsi di *Romani 11*, di quella radice ebraica verso cui rimanda Paolo stesso, sarebbe più facile se gli ebrei si fossero estinti come i celti o come qualche altro popolo dopo il 70 dC.<sup>326</sup>

Ad ogni modo Rosenzweig non è da meno nel suo controbattere, e per quanto Rosenstock sia ansimante per l'orizzonte, per il futuro, per l'andare verso i posteri del cristianesimo, egli resiste, egli *rimane* ebreo. Ed attacca seriamente Paolo, inonda le argomentazioni del suo interlocutore al riguardo come un fiume in piena, di lettera in lettera salendo di tono. Rosenzweig attacca la pretesa di Rosenstock d'essere questo "cristiano di materiale ebraico": non esistono cristiani di materiale ebraico, né un materiale ebraico da cui può emergere altro dall'ebreo stesso.<sup>327</sup> Paolo in persona, persino lui, non è veramente l'ebreo che si fa cristiano, la sua *conversione* non ha senso d'essere presa in considerazione come la via che tutti gli ebrei, oggi, dovrebbero finalmente intraprendere. L'ebreo è tale perché "sta", perché "resta" ebreo con gli ebrei. Non c'è ebreo fuori dalla comunità: se l'ebreo la abbandona, immediatamente non è più tale, torna lo "zero", l'uomo non qualificato (magari nemmeno dal peccato originale come invece è per i pagani) che è qualora il segno del Patto venga rimosso da lui.<sup>328</sup> Paolo non va nemmeno dagli ebrei ai pagani, perché dagli ebrei, via dagli ebrei, non si può andare: egli ha annullato il suo essere ebreo nel momento che se ne è allontanato e come tale è andato dai pagani ai pagani, in quanto a un pagano, a quello "zero" si era equiparato abbandonando il Patto.<sup>329</sup> Certo però sarebbe più facile per Rosenzweig fare anatema di Paolo e del cristianesimo, se la loro storia si fosse arenata come quella d'ogni altra eresia antinomistica staccatasi dall'ebraismo e il testo di *Prima Corinzi 1,23* sarebbe certo meno inquietante da leggere.

Certo, poi da una parte e dall'altra, c'è l'idea di un'utilità, di una sorta di astuzia della ragione o della provvidenza, insita nella pur sempre disturbante presenza dell'altro: su *Romani 11* gli ebrei e i

---

<sup>326</sup> Cfr. *ivi*, p.2405

<sup>327</sup> Cfr. *ivi*, pp.1745-1746

<sup>328</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>329</sup> Cfr. *ibidem*

cristiani possono perlomeno trovarsi d'accordo sul non essere d'accordo, e di questo parlano ancora i due scriventi. Quel che dice Paolo, nel suo dividere, può essere letto non tanto per riunire, ma per giustificare la posizione di una parte o dell'altra, a seconda del punto di vista del lettore di quel passo: se l'*ingelosimento* degli ebrei causa la salvezza delle genti, i cristiani possono ben ringraziare la testardaggine giudaica, e di controconto, se la salvezza delle genti è una tappa nel prosieguo del cammino escatologico del mondo, alla volta del vero compimento, gli ebrei possono ben ritenere utili alla loro causa, nell'imperscrutabilità dei piani di Dio per la fine della storia, persino i cristiani e vederli come il battistrada di Israele sulle vie del mondo. Ma questi ragionamenti, che Paolo faceva in quanto spezzato dalla sua vicenda personale, e che la teologia di una parte e dell'altra riprende per gonfiarsi di contenuto, niente hanno a che fare con l'assoluta e inevitabile fattualità del fatto che ebrei e cristiani si sono costituiti come nemici, che sono antagonisti gli uni per gli altri, ciechi, insensati, gli uni per gli altri. Fintanto che si mantiene il punto di vista dell'ebreo o del cristiano sulla faccenda, su Paolo, sulla radice e della pianta, esse rimarranno indifferenti o ostili l'una all'altra: rimarrà un dogma per i cristiani che gli ebrei hanno la testa dura<sup>330</sup>, e per gli ebrei che i cristiani sono un mero strumento rispetto alla vicenda del raccogliersi delle genti in Israele.<sup>331</sup>

Pare non esserci via d'uscita, poiché se si mette l'accento non sulla logica, che ricondurrebbe al *pre-mondo*, ma sulla vita, sulla fattualità, Legge e Grazia, ebrei e cristiani, paiono irrimediabilmente divisi, e proprio nel nome di Paolo: Rosenzweig e la tradizione del suo popolo lo rigettano come un traditore, non possono riconoscere il suo mandato<sup>332</sup>, non possono riconoscerne nemmeno l'ebraicità, in quanto in lui essa si è rivolta verso l'esterno, alle genti, e non alla sua comunità, e su ciò si fonda il loro "resistere" nell'ebraismo; dal canto suo Rosenstock non può che stupirsi, fra la pena e l'insofferenza, per quel resistere, perché per lui Paolo è invece la cifra della vanità di quell'ostinazione, il segno che apre la via, che rende possibile solo "andare", convertirsi e "andare".

---

<sup>330</sup> Cfr. *ivi*, p.1902

<sup>331</sup> Cfr. *ivi*, p.1923

<sup>332</sup> Cfr. *ivi*, p.1729

Paolo è un problema per entrambi: la sua ebraicità è un problema per Rosenstock, perché rende incomprensibile il fatto che ci siano ancora degli ebrei che “permangono” anziché che vanno verso le genti come fece lui, ma allo stesso tempo lo pone come necessario, in passi inconfondibili come quel *Rm 11*; allo stesso tempo la sua cristianità, il suo esser andato verso le genti, il suo aver fondato la nuova religione, è un problema per Rosenzweig, perché è la cifra che qualcuno si è sentito ebreo fuori dalla comunità degli ebrei, che fuori da essa ha espanso i doni della fede nell'unico Dio, eppure la stoltezza di quella Croce di *1Cor 1,23* ha assoggettato la sapienza e il potere del intero, persino di Roma, di ogni Roma in ogni tempo. Insomma, per i cristiani Paolo li ha fondati come tali a discapito degli ebrei, ma ai cristiani dice di guardare agli ebrei, di aspettare gli ebrei e d'altro canto, agli ebrei, Paolo dice d'averli traditi, d'essersene andato dalla comunità, ma allo stesso tempo ha sottomesso il mondo intero alla loro fede, al loro Dio. *Romani 11* e *Prima Corinzi 1,23*: tutto ciò che divide, e tutto ciò che impedisce a ebrei e cristiani di smettere di pensare gli uni agli altri, in Paolo.

È proprio questo dividersi, struggersi su Paolo, tuttavia, che può risolvere il problema, proprio questa dialettica priva di sintesi finale fra *Rm 11* e *1Cor 1,23*: i cristiani devono continuare a tenere a mente il primo brano, la storia della *radice* da cui la loro pianta è partita, rammentarsi da dove viene il loro Salvatore secondo la carne, a chi vennero fatte le promesse, a chi vennero dati i culti, la Legge, e tutti i doni da Dio; d'altra parte gli ebrei devono attentamente considerare il movimento di quella Croce, di quello scandalo e di quella follia, poiché sotto essa è caduta, per la gloria del Dio di Israele, pur testimoniato da dei pagani, ogni velleità idolatriva dei loro nemici, persino a Roma. I cristiani non devono scordare la radice, non devono scordare l'ebraicità di Paolo e quella di Gesù, perché senza essa il loro universalismo è un nuovo etnicismo, la Grazia è una nuova Legge, il *pneuma* non soffio vitale del Dio padre ma di nuovo di un *Agnostos Theos*, perso nel pleroma, ancora una volta principio emanativo di qualche gnosticismo. Gli ebrei devono riconoscere la



saggezza di Dio dietro quella follia che è il cristianesimo, devono guardare attentamente le titaniche aperture, l'universo aperto da Paolo in nome di Gesù, per ricordarsi che esso c'è, che loro devono permanere ebrei, ma che esiste il mondo ed esistono le genti là fuori, per evitare che il loro servizio di veglia sul fuoco dell'eternità divenga un sonno e un sogno solitario, sdegnato dalla mondanità, pieno del suo silenzio immoto, perché a quel punto si andrebbe ancora una volta verso il miste, verso un crogiolarsi nel possesso di un divino che mai può farsi oggetto in pugno, alla mercé, di un uomo, neppure di un santo.<sup>333</sup> I cristiani non devono dimenticare che il loro universo assoggettato ha come epicentro la radice ebraica, che Dio non è la Croce ma il Dio della Croce, che Dio non è la Chiesa ma il Dio della Chiesa, e che non è lo Spirito, ma il Dio che dà spirito, che dà vita.<sup>334</sup> Gli ebrei devono di controbalzo ricordarsi che Dio non è il loro possesso, ma essi sono suo possesso, e che il Patto non significa separazione, alienazione, disprezzo per il resto del mondo, per il mondano, ma responsabilità verso esso, missione verso esso. Paolo, nella sua duplice valenza, nella sua terribile e odiosa figura, può ricordare tutto questo a entrambe le parti, e rimandare i raggi al fuoco e il fuoco ai raggi, perché entrambi siano coscienti di far parte dell'unica figura, che è la Stella della Redenzione.<sup>335</sup> Perché senza il fuoco i raggi non brucerebbero, ma senza i raggi il fuoco non conoscerebbe il mondo.

#### *4.4 La Vita eterna dell'ebreo e la Via eterna del cristiano*

Abbiamo fatto dei passi avanti: la rivelazione permette alla filosofia di Rosenzweig di ri-pensare non solo il tempo, ma anche l'eternità. Oltre a questo, la figura di Paolo, come cifra ed emblema della divisione di ebrei e cristiani, può essere anche il simbolo del loro necessario dialogo e della loro coesistenza in nome di quell'eternità nel tempo. Ma infine, in che modo ebrei e cristiani vivono

---

<sup>333</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, op. cit. , p.418

<sup>334</sup> Cfr. *ivi*, pp.424-426

<sup>335</sup> Cfr. *ibidem*

quest'eternità? Come si avvicinano queste due comunità, l'ebraica e la cristiana, al tempo? Quale il loro *come* rispetto ad esso?

Abbiamo accennato come, nella narrazione di Rosenzweig, il *muto sé* che era l'*uomo meta-etico* del *pre-mondo*, chiuso in se stesso, si apra alla rivelazione, all'amore di Dio che in essa è espresso, e come in tal modo la sua caparbia, il suo libero volere, che più di ogni altro suo carattere ne affermava la chiusura e la solitudine, mutano e cambiano, venendo finalmente rivolte all'esterno in risposta.<sup>336</sup> La caparbia che sostiene il sé, che costituisce l'anima in un torbido ribollire nel *pre-mondo*, diviene fedeltà alla luce della rivelazione e come luce si spande da essa al di fuori, verso gli altri e verso il mondo.<sup>337</sup> L'amore del prossimo e l'attesa del regno sono l'accogliere, le risposte dell'anima l'amore di Dio: in questa veglia che l'amore ha imposto dopo il lungo sonno pagano e solitario, l'amore di Dio nella rivelazione e la speranza nel regno, nella redenzione, in essa annunciata, rimandano l'uomo, il sé non più caparbio ma fedele, al mondo stesso.<sup>338</sup> Ma l'amore del prossimo, il relazionarsi agli altri e all'altro (al mondo), il fare comunità, non è altro che lo stesso sperare e lo stesso attendere il Regno che, in quanto attesa l'affratellamento fra l'anima e Dio, passa imperativamente per la riscoperta della conformità con il mondo in questo orizzonte e in questa scelta. Tutto questo, questo circolo virtuoso, mette l'eterno in relazione con il tempo, rivelando l'amore come più forte della morte. Ma l'eterno, e l'amore, si dicono in almeno due modi, poiché appunto vi sono due comunità eterne a loro modo: ebrei e cristiani, gli uni di fronte agli altri.

Rosenzweig dunque, nell'ultima parte della *Stella*, sviluppa una fenomenologia del costituirsi come comunità di fede sia degli ebrei che dei cristiani, così da mostrare i modi di vita dell'eterno nella temporalità. In tale operazione, egli ri-pensa conseguentemente molti concetti tipici della filosofia teoretica, politica e morale, in un sovvertimento dei valori della tradizione predominante

---

<sup>336</sup> Cfr. *ivi*, pp.173-174

<sup>337</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>338</sup> Cfr. *ivi*, p.222

dell'occidente, nel segno da una parte della tradizione rabbinica, e dall'altra in quella cristiano-paolina.

Per primi, storicamente e logicamente, vengono gli ebrei. Essi sono il popolo eterno, che procede di generazione in generazione in una « concatenazione di vita eterna »<sup>339</sup>: la loro è la comunità « che non può pronunciare il “noi” della propria unità senza percepire al tempo stesso nel suo intimo anche il complementare “siamo eterni” ».<sup>340</sup> È una comunità tale nel e per il sangue, poiché « solo il sangue offre alla speranza nel futuro una garanzia nel presente ».<sup>341</sup>

Mentre le altre comunità, le quali non si perpetuano per mezzo del sangue, per stabilire per l'eternità il loro essere un “noi”, possono farlo soltanto lottando per un posto nel futuro, secondo la speranza e la volontà, soltanto « la comunità di sangue sente fin da oggi la garanzia della propria eternità scorrerle calda nelle vene ».<sup>342</sup> Perché « solo per lei il tempo non è un nemico da sottomettere, un nemico su cui forse riporterà la vittoria o forse anche no (e certo spera di vincere), ma è il figlio e figlio del figlio ».<sup>343</sup> «Ciò che per altre comunità è futuro, e quindi in ogni caso è ancora al di là del presente, per lei sola è già presente »:<sup>344</sup> per lei l'a-venire non è l'estraneo, l'ignoto, ma è qualcosa che già le appartiene, « che essa porta nel suo grembo e può partorire ogni giorno ».<sup>345</sup> Mentre ogni altra comunità che aspira ad eternizzarsi deve faticare e soffrire in una lotta della propria tradizione contro il tempo, « la comunità di sangue, essa sola, non ha alcun bisogno di tali dispositivi della tradizione, non ha bisogno di scomodare lo spirito, poiché nel naturale

---

<sup>339</sup> Cit. *ivi*, p.307

<sup>340</sup> Cit. *ibidem*

<sup>341</sup> Cit. *ibidem*

<sup>342</sup> Cit. *ivi*, p.308

<sup>343</sup> Cit. *ibidem*

<sup>344</sup> Cit. *ibidem*

<sup>345</sup> Cit. *ibidem*

riprodursi dei corpi essa ha la sua garanzia di eternità ».<sup>346</sup> Per questo il popolo ebraico è il popolo unico: agli altri popoli, ai gentili, non può bastare d'essere comunità nel sangue, e quindi « essi affondano le loro radici nella notte della terra, di per sé morta ma tuttavia datrice di vita e dalla sua durata traggono garanzia della propria ».<sup>347</sup> Nella terra e nel potere su di essa, nel dominio, costoro credono di trovare l'eternità. Gli ebrei invece fin dall'inizio confidarono nel sangue e lasciarono la terra e non sprecarono per difenderla quel sangue stesso, che si offriva loro come garanzia della loro stessa eternità e, « unici fra tutti i popoli della terra »<sup>348</sup>, separarono il proprio elemento vitale, la propria vita, « da ogni comunanza con ciò che è morto ».<sup>349</sup> « Infatti la terra nutre, ma al tempo stesso lega »<sup>350</sup>, e là dove un popolo mette la permanenza di dominio su di una terra davanti alla propria stessa vita, al perpetuarsi della propria stirpe, anche se molte volte quell'amor patrio può aver salvato la propria terra dal nemico, e con essa anche la vita del popolo, alla fine per quei patrioti è la vita stessa dei figli, è il sangue stesso, è il popolo stesso il prezzo per mantenere quella terra. Per questo l'origine, l'inizio della saga, della vicenda ebraica, non incomincia con la narrazione riguardo la sua autoctonia, riguardo al suo radicamento in un posto, ma semmai parla del suo radicamento nell'esser-ebraico stesso, nel sangue stesso. Il padre progenitore di Israele è tale dal momento che accetta di migrare e « la sua storia, com'è narrata nei libri sacri, inizia con il comando divino di uscire dalla terra della sua nascita e di recarsi in una terra che Dio gli mostrerà ».<sup>351</sup> E da allora fino ad oggi, « nella chiara luce della storia, il popolo diviene popolo attraverso un esilio, quello egiziano prima e quello babilonese poi ».<sup>352</sup> « E la patria, in cui la vita di un popolo del mondo prende dimora e scava il suo solco nella terra, fin quasi a dimenticare che essere un popolo vuol dire anche qualcos'altro che non il semplice esser insediati in un paese, per il popolo

---

<sup>346</sup> Cit. ibidem

<sup>347</sup> Cit. ibidem

<sup>348</sup> Cit. ibidem

<sup>349</sup> Cit. ibidem

<sup>350</sup> Cit. ibidem

<sup>351</sup> Cit. ivi, p.309

<sup>352</sup> Cit. ibidem

eterno (...) non diviene mai sua in tal senso »:<sup>353</sup> ad esso non è concesso di assicurarsi e ingannarsi nel possesso impassibile della terra, ma è comandato di affrontare la libertà del viaggiatore, e di prendere essa come suo fardello e suo dono.

Ma non solo per il rapporto con la terra, che per l'ebreo è dunque sempre terra promessa, la comunità eterna di Israele si distingue dalle comunità transeunti degli altri popoli. Un altro modo, un altro luogo, in cui un popolo si costituisce come uno e come duraturo nel tempo, è la lingua, la sua lingua. Questa unisce, è cifra vivente dell'esser "Noi" di una comunità, ma proprio è vivente (al contrario della terra che è inerme, morta) al prezzo del dover essere, come il popolo che la parla e che in essa si assicura della sua durata, mortale: « la lingua dei popoli segue fin nel più piccolo particolare l'alterna vicenda dei destini del popolo, ma questo suo seguire passo passo il vivente la coinvolge anche nel destino ultimo del vivente, che è la morte ».<sup>354</sup> « Essa è viva perché ... può persino morire. L'eternità sarebbe per lei un pessimo dono; solo perché non è eterna, solo perché rispecchia fedelmente i tempi mutevoli del popolo che cresce attraverso le età della sua vita, ed i suoi destini in mezzo agli altri popoli, solo per questo essa merita di essere chiamata la parte più viva di un popolo, anzi la sua stessa vita ».<sup>355</sup>

Ancora una volta per la comunità eterna degli ebrei, le cose stanno diversamente: nella diaspora, nel deserto in cui incessantemente sono chiamati ad agognare la terra promessa, allo stesso modo che quest'ultima anche la loro lingua non è totalmente loro, se non sempre nell'esser la lingua del loro avvenire, della loro eternità, del loro essere comunità nel pregare e nel servire Dio. Così come la terra è promessa, ma mai succube dell'uso e dell'abuso quotidiano e assicurante della normale attività umana, che la renderebbe succube del tempo, anche la lingua ebraica non è viva, per non poter morire, ma è piuttosto santa. Non è la lingua in cui si può dire qualche cosa, in cui si può

---

<sup>353</sup> Cit. ibidem

<sup>354</sup> Cit. ivi, p.310

<sup>355</sup> Cit. ibidem

accogliere il mutare delle stagioni della vita esteriore del popolo, ma solo quella in cui si può mormorare con timore e tremore il suo eterno e perpetuo esser tale, essere “Noi”.

Diversi riguardo alla terra e alla lingua, poiché esse per loro non sono né vive né morte nel tempo, ma eterne nella promessa, gli ebrei si distinguono infine nel loro esser comunità di vita eterna nel tempo riguardo alla loro Legge. Gli altri popoli mutano la loro legge e il loro costume nel tempo, scandiscono l’oggi e il domani accettando la variabilità di esse, che è vita e che diventa morte ad ogni istante che passa: la legge è per loro la cifra del loro vivere temporale e dunque è viva e dunque mortale. « Ma ancora una volta il popolo eterno acquista la sua eternità al prezzo della sua vita nel tempo ».<sup>356</sup> « Per lui il tempo non è il suo tempo, non è campo e porzione di eredità ».<sup>357</sup> « Per lui l’istante si irrigidisce e sta fermo tra un passato non accrescibile e un futuro immobile; così l’istante cessa di volare via ».<sup>358</sup> « Costume e legge, passato e futuro, divengono due masse immutabili e, divenendo tali, cessano di essere passato e futuro e divengono, così irrigidite, parimenti un immutabile presente ».<sup>359</sup> « Una forma di vita unica, che racchiude in unità costumi e legge, colma l’istante e lo rende eterno ».<sup>360</sup> L’insegnamento della Torah, santo e quindi né vivo né morto, « facendo uscire il popolo da ogni temporalità e storicità della vita, gli toglie anche il potere sul tempo ».<sup>361</sup> Il popolo ebraico non può contare, temporalizzare, la sua eterna storia enumerando il novero dei suoi legislatori, poiché appunto la sua Legge, ancora una volta, gli è indisponibile.

Proprio in virtù del fatto che essa se la procura da sé, questo popolo soltanto crede davvero alla propria eternità, « mentre i popoli del mondo, in fondo tutti simili al singolo uomo, si attendono la

---

<sup>356</sup> Cit. *ivi*, p.312

<sup>357</sup> Cit. *ibidem*

<sup>358</sup> Cit. *ibidem*

<sup>359</sup> Cit. *ibidem*

<sup>360</sup> Cit. *ibidem*

<sup>361</sup> Cit. *ivi*, p.313

propria morte »<sup>362</sup> e proprio per questa provano incessantemente a rassicurarsi verso essa. Ma tutto ciò che può esser strappato ad un popolo il popolo ebraico già lo ha perso già da molto tempo: terra, lingua e legge, in loro sono state recise dal territorio proprio del “vivente” e quindi sono state sottratte, separate, messe a parte, salvate, promesse come immuni anche alla mortalità che al vivente spetta sempre altrimenti. Al prezzo di una vita fuori dal tempo, fuori dalla compagine della storia del mondo e dei popoli, gli ebrei descritti da Rosenzweig non intrecciano il loro destino più con niente di esteriore, perché essi hanno invece gettato radici in sé stessi. Privi di radici nella terra, e perciò sempre erranti, e tuttavia profondamente radicati in loro stessi, nel loro corpo e nel loro sangue. E questo radicamento esclusivo in loro stessi è per loro la garanzia dell’eternità della comunità.

A metà fra il mondano e il sacro, al confine fra la storia dei popoli e l’eternità di Dio, così gli ebrei riescono a impetrare a loro modo il Regno, vivendo a ridosso della fiamma che anima la figura dell’eterno *sovra-mondo*, la Stella della redenzione: una *vita eterna*, al prezzo del non coinvolgimento nella storicità e nella temporalità, perennemente vigili alla fonte della rivelazione. Questo riguardo al *come* della loro esperienza di vita, questo riguardo al come ri-pensare il tempo e l’eternità dal loro punto di vista.

Ma se c’è sì questa vita, c’è anche la via eterna: « dal nucleo infuocato della stella si sprigionano i raggi ».<sup>363</sup> Essi devono cercare « *la loro via attraverso la lunga notte del tempo* ».<sup>364</sup> Questa, che per Rosenzweig è la via dei cristiani, « deve essere una via eterna e non temporale, benché conduca attraverso il tempo ».<sup>365</sup> « Essa non può negare il tempo, anzi deve condurre attraverso il tempo ».<sup>366</sup>

---

<sup>362</sup> Cit. ibidem

<sup>363</sup> Cit. ivi, p.345

<sup>364</sup> Cit. ibidem

<sup>365</sup> Cit. ivi, p.346

<sup>366</sup> Cit. ibidem

E però il tempo non può avere potere su di essa ».<sup>367</sup> « Ed inoltre essa non può neppure, come fa il popolo eterno che continua a generare se stesso, creare un proprio tempo e così liberarsi dal tempo».<sup>368</sup> C'è solo un *come* da seguire per questa via, riguardo al tempo: diventarne signora. Ma, appunto, *come* potrebbe la via cristiana « invece di venire divisa dal tempo, suddividere lei stessa il tempo? »<sup>369</sup> Rosenzweig sa bene che riguardo a questo domanda, la risposta è nella domanda stessa, e qui il suo ragionare diviene incalzante: « la scansione del tempo determina tutto ciò che accade in esso soltanto perché il tempo è insieme più vecchio e più giovane di tutto ciò che accade ».<sup>370</sup> « Se gli si facesse incontro un accadere che avesse il suo inizio e la sua fine al di fuori di lui, allora il pulsare di questo accadere potrebbe regolare lo scoccare delle ore dell'orologio del mondo ».<sup>371</sup> « Un tale accadere dovrebbe venire da oltre il tempo e sfociare in un aldilà del tempo ».<sup>372</sup> « In ogni presente esso sarebbe senza dubbio dentro il tempo, ma poiché esso si sa, nel suo passato e nel suo futuro, indipendente dal tempo, si sente forte nei confronti di questo ».<sup>373</sup> « Il suo presente sta fra passato e futuro; di conseguenza non è mai tra il proprio passato e il proprio futuro, ma, prima di poter essere tra qualche cosa è già volato via ».<sup>374</sup> Tale accadere è ovviamente la Croce, che nel suo esser eternamente vicina e lontana rispetto ad ogni punto del tempo, in virtù della rivelazione, può orientare lo stesso, può dominarlo con la sua ombra scandalosa di amore che disarmava la morte.

Ora Rosenzweig, nell'affrontare la conversione dei concetti di tempo dinanzi alla Croce, osserva « che il corso del mondo conosce il tra soltanto nel passato, solo il momento trascorso è punto del tempo, epoca, luogo d'arresto ».<sup>375</sup> Il tempo, preso come tale, nel suo scorrere vivo, non è tipicizzabile in punti d'arresto: « ogni punto, quando l'istante inizia ad attraversarlo come una

---

<sup>367</sup> Cit. ibidem

<sup>368</sup> Cit. ibidem

<sup>369</sup> Cit. ibidem

<sup>370</sup> Cit. ibidem

<sup>371</sup> Cit. ibidem

<sup>372</sup> Cit. ibidem

<sup>373</sup> Cit. ibidem

<sup>374</sup> Cit. ibidem

<sup>375</sup> Cit. ibidem



freccia, è già attraversato ».<sup>376</sup> « Ma nel passato questa statica giustapposizione delle ore sussiste; là vi sono epoche, punti d'arresto nel tempo, ed esse sono riconoscibili per il fatto che un tempo le precede e un tempo le segue; esse stanno tra tempo e tempo ».<sup>377</sup> Ora, solo quando è un "tra" di questo genere, quando è passato, il tempo acquista il suo peso, al punto che esso non fugge più via veloce come una freccia. « L'epoca non passa più senza che io l'avverta e però si trasforma prima che io lo noti »<sup>378</sup>, eppure essa significa "qualche cosa" ora: ha acquisito una *cosalità*. « Nel passato il corso del mondo si configura in cose incrollabili, in ere, epoche, grandi istanti », e ciò può farlo « soltanto perché nel passato i fuggevoli istanti vengono trattieneuti come punti d'arresto, vengono tenuti tra un "prima" e un "dopo" ».<sup>379</sup> In quanto sono "tra", essi non scorrono più via, guadagnano una consistenza: « stanno come ore ».<sup>380</sup> « Sul passato , che è composto di puri "tra", il tempo ha perduto il suo potere; al passato esso può ormai soltanto aggiungere qualcosa, ma mutarlo può, tutt'al più, unicamente mediante ciò che vi ha aggiunto »:<sup>381</sup> non può disfare le sue connessioni interne, poiché esse sono fisse. Ma la Croce, per Rosenzweig, eleva il presente stesso a libero signore del tempo, e quindi anch'esso diventa un "tra": il presente, ogni presente dovrebbe diventa ciò che costituisce un'epoca. Ed il tempo nel suo insieme diviene "ora", diviene questo tipo di temporalità, che come tale è tesa entro l'eternità: « eternità il suo inizio, eternità la sua fine e tutto il tempo soltanto il tra, che sta tra quell'inizio e quella fine ».<sup>382</sup> Il cristianesimo fa dunque, tramite la Croce, del presente stesso un'*epoca*: il passato è ormai soltanto il tempo precedente alla nascita di Cristo, tutto il tempo successivo, dalla vicenda terra di Gesù fino al suo ritorno, è ora

---

<sup>376</sup> Cit. ibidem

<sup>377</sup> Cit. ibidem

<sup>378</sup> Cit. ibidem

<sup>379</sup> Cit. ibidem

<sup>380</sup> Cit. ibidem

<sup>381</sup> Cit. ivi, p.346-347

<sup>382</sup> Cit. ivi, p.347

« quell'unico grande presente, quell'epoca, quella pausa, quella moratoria nei tempi, quel tra su cui il tempo ha perduto il suo potere ».<sup>383</sup> Il tempo è diventato pura temporalità, provvisorietà, abbracciabile con un unico sguardo: ognuno dei suoi punti è ugualmente vicino all'inizio e alla fine. « Il tempo è divenuto un'unica via, ma una via il cui inizio e la cui fine si trovano al di là del tempo e quindi una via eterna »<sup>384</sup> e poiché inizio e fine sono, dalla Croce in poi, altrettanto vicini, indipendentemente da come il tempo si muove, sulla *via eterna* ogni punto è il punto centrale.

Se da una parte quindi c'erano le genti, i popoli, sotto la signoria del tempo, che vivono in esso, in cui il presente, la vitalità, è tale per un attimo, e subito si fa portare via dal passato chiamando al suo posto l'incalzante futuro; e dall'altra vi erano gli ebrei, che Dio ha separato da tale vita meramente temporale, dando a loro quella eterna nel differimento rispetto alla terra, alla lingua e alla legge; ora si aggiunge questo nuovo modo d'approccio all'eternità, parallelo e diverso rispetto alla soluzione ebraica, ossia quello dei cristiani che non si negano al tempo, ma di esso si fanno signori. « Il cristiano (...) accetta la lotta contro la corrente del tempo », tracciando accanto ad essa « il solco della propria via eterna ».<sup>385</sup> « Egli stesso è sempre solo in viaggio ed il suo interesse vero sta nel fatto di essere ancora e sempre per via, di essere ancora tra la partenza e l'arrivo ».<sup>386</sup> Il fatto che le cose ora stiano così, « glielo dice, ogni volta che si sporge a guardare dal finestrino, la corrente del tempo che fuori continua a scorrere via ».<sup>387</sup> « Finché la corrente di questa temporalità scorre ancora anch'egli ad ogni istante è a metà fra l'inizio e la fine del suo viaggio ».<sup>388</sup> « Entrambi, inizio e fine gli sono parimenti vicini ad ogni istante, perché entrambi sono nell'eterno, e soltanto per questo egli sa di essere in ogni istante nel punto centrale ».<sup>389</sup> Per il cristiano l'istante diviene sì rappresentante

---

<sup>383</sup> Cit. ibidem

<sup>384</sup> Cit. ibidem

<sup>385</sup> Cit. ivi, p.348

<sup>386</sup> Cit. ibidem

<sup>387</sup> Cit. ibidem

<sup>388</sup> Cit. ibidem

<sup>389</sup> Cit. ibidem

dell'eternità, ma non già come istante: piuttosto esso è il punto centrale del tempo del mondo cristiano, e « questo tempo del mondo, poiché non passa, ma sta, è costituito unicamente di punti centrali ». <sup>390</sup> « Ogni evento sta al centro, tra l'inizio e la fine della via eterna e grazie a questa sua posizione centrale nell'interregno temporale dell'eternità è eterno a sua volta ». <sup>391</sup> Così il cristiano, ha fatto dell'attimo stesso « un'epoca che fa epoca » <sup>392</sup>, e ha assunto in nome di Cristo il dominio sul tempo, perché a partire da quell'accadere, dal Cristo, non c'è altro se non il presente. Quindi « sulla cristianità il tempo non s'infrange come contro il popolo giudaico, ma la sua fuggevolezza è catturata ed esso deve ora servire come uno schiavo prigioniero ». <sup>393</sup>

Ma al di là di questa *conversione* del tempo, cosa produce effettivamente la *conversione* cristiana in quanto comunità umana? Quale l'essenza del cristianesimo come comunità, come unità, come “noi”? Se gli ebrei eternizzano il loro “noi” nella generazione stessa, nel loro stesso sangue, i cristiani di Rosenzweig lo possono fare solo nella testimonianza, nell'attività missionaria, niente meno che nell'espansione continua che continuamente ricrea e *converte* il mondo attorno a se stessa: « la testimonianza a favore dell'eternità che nel popolo eterno è resa dall'atto di generare, lungo la via eterna deve essere resa realmente come testimonianza ». <sup>394</sup> « Ogni punto della via deve attestare una volta almeno di sapere di essere il punto centrale della via eterna ». <sup>395</sup> « Invece del continuo fluire carnale dell'unico sangue che attesta l'avo nel nipote che è stato generato, qui è l'effusione dello spirito nella corrente ininterrotta dell'acqua battesimale che, scorrendo dall'uno all'altro, deve fondare la comunità della testimonianza ». <sup>396</sup> In breve è la fede stessa a far della comunità quel “noi” e la fede in questione non è altro che quella rispetto alla via che si percorre e

---

<sup>390</sup> Cit. ibidem

<sup>391</sup> Cit. ibidem

<sup>392</sup> Cit. ivi, p.349

<sup>393</sup> Cit. ibidem

<sup>394</sup> Cit. ivi, p.350

<sup>395</sup> Cit. ibidem

<sup>396</sup> Cit. ibidem

alla sua eternità: « ciascuno che sia nella comunità sa che non c'è altra via eterna se non quella che egli percorre ».<sup>397</sup> Il cristiano è colui che sa che la propria vita si è convertita a percorrere « la via che conduce dal Cristo venuto al Cristo che ritornerà ».<sup>398</sup> Mentre la fede degli ebrei è il contenuto di un atto di generazione, questa è il contenuto di una testimonianza. « *L'ebreo è fede egli stesso* »<sup>399</sup>, ma il mondo invece ha bisogno di parole: una fede che voglia conquistarlo deve essere fede in qualche cosa. Solo la fede in “qualche cosa” può dare a un gruppo di persone la forza per costituirsi nell'impresa di conquistare il mondo intero. La fede cristiana è dunque « dogmatica nel senso più alto del termine e deve necessariamente esserlo »<sup>400</sup>, poiché non può rinunciare alle parole. Semmai essa necessiterebbe di parlare ogni lingua, di esprimersi in ogni luogo e in ogni modo, poiché mira a che tutto divenga suo, a che tutto si inchini alla Croce. Ma in virtù di tutto ciò quel “qualcosa” in cui il cristiano crede alla fine non è che un Tutto e proprio per questo essa è la fede nella via. È credendo in essa che il cristiano « traccia la via del mondo ».<sup>401</sup> « Così la fede cristiana che rende testimonianza è già la generatrice della via eterna nel mondo, mentre la fede giudaica tiene dietro all'eterna vita del popolo come frutto di generazione ».<sup>402</sup>

Ora, poiché « *la fede cristiana, la testimonianza della via eterna, è creatrice nel mondo* »<sup>403</sup>, essa deve mobilitare coloro che rendono testimonianza in un'associazione dentro a quello stesso mondo e, nel farlo, « essa li unisce come singoli, perché rendere testimonianza è sempre compito del singolo ».<sup>404</sup> E oltretutto quel singolo *convertito* dovrà render testimonianza circa la sua esperienza rispetto ad un altro singolo: infatti è Cristo che è espresso, che è significato da quella testimonianza, a Cristo essa rimanda, a lui collega, e come tale Gesù « è il contenuto comune di tutte le

---

<sup>397</sup> Cit. *ivi*, p.351

<sup>398</sup> Cit. *ibidem*

<sup>399</sup> Cit. *ibidem*

<sup>400</sup> Cit. *ibidem*

<sup>401</sup> Cit. *ibidem*

<sup>402</sup> Cit. *ibidem*

<sup>403</sup> Cit. *ibidem*

<sup>404</sup> Cit. *ibidem*

testimonianza di fede ».<sup>405</sup> E questa stessa fede comune in Cristo mobilita « quelli che ha unito come singoli ad un'azione comune nel mondo ».<sup>406</sup> E così « la fede fonda l'unione dei singoli in quanto singoli in vista di un'opera comune »:<sup>407</sup> tale unione è la Chiesa, dove il singolo è e rimane singolo, ma pur sempre la decisione è comune e si costituisce come *res publica*. E ancora, « poiché la cristianità, ed in essa ogni singolo cristiano, si trova sulla via che parte dal crocefisso, tutto le è sottomesso »<sup>408</sup>, e quindi « ogni cristiano non può sentirsi soltanto da qualche parte sulla via, ma deve sentirsi proprio al centro della via, la quale, a sua volta è interamente centro, totalmente “tra” ».<sup>409</sup> Ma poiché la cristianità, in quanto singolo e in quanto comunità, di Cristo attende pur sempre il ritorno, in essa coloro « che sono appena stati proclamati liberi e signori di tutte le cose, sanno al tempo stesso di essere ancora i servi di tutti: perché ciò che essi fanno al più piccolo dei loro fratelli, lo fanno a colui che ritornerà come giudice del mondo ».<sup>410</sup>

Ma come si costituirà allora la chiesa, quale forma può assumere il legame che in essa unisce gli esseri-umani? Esso deve lasciare ciascuno come l'ha trovato, che si tratti di uomo, donna, bambino o vecchio, ricco o povero, padrone o schiavo, romano o barbaro, ognuno deve restare al posto in cui era, senza voler abbandonare la sua posizione e dover rinunciare alla sua identità. Nessuno può esser messo al posto di un altro, ma tuttavia la comunità cristiana colma il solco che separa ora l'uomo e la donna, ora il ricco e il povero, ora il padrone e lo schiavo, ora il greco e il barbaro, così da restituire alla libertà ciascuno proprio in ciò che egli è, « in tutte le sue condizioni di dipendenza, naturali oppure date da Dio, in cui si trova nel mondo della creazione, e collocarlo al centro della via che conduce dall'eternità all'eternità ».<sup>411</sup> Questo legame, che prende gli uomini così come li ha trovati e ciò nonostante, o anzi in virtù di quelle discordanze, « li unisce al di là delle differenze di

---

<sup>405</sup> Cit. ivi, p.352

<sup>406</sup> Cit. ibidem

<sup>407</sup> Cit. ibidem

<sup>408</sup> Cit. ibidem

<sup>409</sup> Cit. ibidem

<sup>410</sup> Cit. ibidem

<sup>411</sup> Cit. ivi, p.353

sempre, età, di classe e di razza, è la fraternità ». <sup>412</sup> « All'interno di tutti i rapporti già dati, che possono tranquillamente continuare a sussistere, ed indipendentemente da questi rapporti, la fraternità unisce gli uomini come uguali, come fratelli nel Signore ». <sup>413</sup>

Ora abbiamo quindi definito questi due modi, questi due come dell'esistenza cristiana ed ebraica: la via e la vita eterne. Passo passo, nel definire queste due comunità, esperite nella attualità del costituirsi del loro *religamen*, Rosenzweig ha di fatto travolto e scardinato molti dei concetti tradizionali con cui lavora la filosofia: il tempo, il dualismo fra legge e libertà, i concetti di comunità e di linguaggio, ovviamente quello di eternità. Ed è nel sovvertimento di questi concetti, di questi valori, e nel mondo in cui tutte queste grandezze riescono a essere ri-pensate e ri-vissute assieme pur nella loro divergenza, che queste due come dell'esperienza religiosa si contraddistinguono come vivere escatologico, come un approccio autentico e salvifico al tempo, che invece per il pagano rimane sempre il caos di istanti sfuggenti indominabile e in esorcizzabile, fino alla morte. Solo per ebrei e cristiani, nella divisione e nella relazione che Paolo e la sua predicazione della Croce significa per loro, nella reciproca necessità di rimandare gli uni agli altri, ma di permanere diversi gli uni dagli altri, il tempo si manifesta come il luogo della rivelazione dell'Eternità stessa.

---

<sup>412</sup> Cit. ibidem

<sup>413</sup> Cit. ibidem

### ***Epilogo e conclusione: Paolo come eredità critica per ebrei e cristiani***

Ora nel riemergere da tutto questo, da questa vasta e panoramica analisi di come nella divisione imposta dal pensiero di Paolo, dal carteggio con Rosenstock, fin nel cuore del capolavoro che è la *Stella della Redenzione*, Rosenzweig sia riuscito a ri-pensare non solo gran parte della tradizione filosofica occidentale, ma soprattutto il rapporto fra ebrei e cristiani, non possiamo che riapprodare là dove eravamo partiti: Heidegger. Infatti il tipo di vivere escatologico, il tipo di approccio autentico al tempo, individuato da Rosenzweig nel dualismo ebraico-cristiano, è decisamente un punto di arrivo diverso rispetto a quello raggiunto, sullo stesso argomento, riguardo all'esperienza cristiana del tempo, da Heidegger stesso nell'esegesi delle tre lettere di Paolo. Entrambi i filosofi sono d'accordo sulla parte recitata dal mondo pagano, dalla filosofia greca, nella faccenda: costoro sono quelli che il tempo cercano di negarlo, gerarchizzandolo, tipicizzandolo, che tentano in vero di farne il contenitore di una manciata di istanti privi di importanza, per evocare al suo posto un'eternità immobile, un'eternità mitica. I greci come i barbari, i pagani insomma, i filosofi *dalla Ionia a Jena*, tentano in ogni modo di costruire delle comunità che tramite il possesso della terra, l'articolazione del linguaggio e l'espressione nelle leggi, riescano a perdurare ed a remare contro l'inevitabile corrente del tempo che non accetta mai il loro esorcismo, ribadendo invece sempre la morte come possibilità più propria del singolo come della collettività dei singoli.

Ora tuttavia, per Heidegger la Legge, la lingua, la tradizione salvifica ebraica, non è altro che un'estensione esotica di tutto questo: gli ebrei sarebbero un popolo, un'etnia storica e concettuale, esattamente come le altre, ma semplicemente più ardua da scardinare nel suo perdurare nel tempo. Paolo invece, in questo approccio, nel suo convertirsi dall'ebraismo al cristianesimo, scoprirebbe il tempo nel suo essere escatologico, nel suo non essere un contenitori di istanti, ma uno scorrere d'istanti di per sé, e lo accetterebbe come tale, assumendo su di sé la sua mortalità e la

responsabilità che ne compete. Ora, inserendo nuovamente l'eternità nell'equazione, per la porta da cui Heidegger l'aveva fatta uscire, Rosenzweig assembla diversamente i pezzi del mosaico: ebraismo e cristianesimo, pur ancora contrapposti nel segno di Paolo e dello scandalo della Croce da lui testimoniata, ma pur sempre proprio per questo, per la potenza di quella Croce e per il fatto che su di essa pende il Messia ebraico, si rivelano entrambi come due vie salvifiche e autentiche rispetto al tempo. L'ebraismo, lungi dal voler affermare l'eternità sul tempo "alla greca", si separa dal tempo stesso, per fare di esso il continuo scenario del mettersi in scena dell'eternità: il tempo dei pagani è morte, ma quello degli ebrei, non esorcizzato, ma abbandonato per *il deserto dei popoli*, è invece rivelazione.

Gli ebrei dunque, avendo rinunciato fin dall'inizio a ogni assicurazione che è debolezza e mortalità, possono rivelare proprio nel radicamento nel loro proprio, ossia nei propri figli e nel proprio sangue, l'eternità che sfugge ai gentili nei loro templi. Per i cristiani vale ovviamente un discorso diverso, che però non li contrappone per principio agli ebrei, ma semmai fa di loro il correlato, il contraccolpo necessario per la storia dell'umanità: essi non si separano dal tempo, ma nemmeno lo subiscono, prendendone piuttosto dominio grazie al potere particolare della Croce, che facendo di ognuno di loro un *convertito* sulla via di Damasco, li rende capaci di concepire tutta la storia come una pausa fra la vicenda passata di Gesù e il suo ritorno futuro. Come tale il tempo, ridotto a tale pausa, a tale moratoria, è un presente, un'eternità esso stesso, perché ancora una volta è il luogo dove può rivelarsi Dio grazie alla comunità di fede nel Figlio.

Pare dirci quindi Rosenzweig, indirettamente e passando per la nostra rilettura, che ciò che Heidegger fa dire a Paolo, la sua constatazione drammatica ma pur sempre ravvivante che *l'Essere è tempo*, vale sì come anatema per i pagani, per i loro pallidi tentativi di far apparire l'eternità al posto del tempo in un gioco di prestigio, ma assume caratteri ben diversi qualora, grazie alla



fenomenologia religiosa della comunità in cui si legano ebrei e cristiani, viene vista invece alla luce della rivelazione. Se Saul e Paolo, il fariseo e l'apostolo, in quanto cifra del rapporto difficile ma esistente fra ebrei e cristiani, fra vita e via eterna, significano entrambi per i pagani la fine delle loro speranze, essi significano rispettivamente anche l'apertura delle speranze per i fedeli, per gli ebrei e i cristiani stessi. Saul/Paolo significa, da una parte e dall'altra, poiché viene da una parte e va dall'altra, che ci sono ben due modi, e devono essercene due, di pensare il tempo e l'eternità assieme, anziché dividerle a vantaggio di una o dell'altra, come fanno i greci (e tutti fino a Hegel) per un verso e Heidegger per l'altro.

Questo per quanto riguarda la concezione dell'escatologia cristiana ed ebraica in Rosenzweig. Per quanto riguarda invece direttamente Paolo, nel rapporto che la sua figura impone come complesso e difficile fra ebrei e cristiani, fra Legge e Grazia, Rosenzweig pare portare quella dialettica priva di sintesi, se non nell'istante della scelta, individuata in *Romani* da Jonas, sul piano della storia, del mondo, della vicenda delle comunità anziché dei singoli. Guardandosi attraverso Paolo, proprio perché egli è la *dramatis persona* della loro divisione, ebrei e cristiani possono scoprire in lui stesso anche l'occasione del loro dialogo. Non già accordo, non già dissolvenza o sintesi, ma dialogo appunto, terreno fertile per un necessario riconoscimento delle proprie differenze, ma anche del proprio fattore comune: ossia Dio, ossia l'essere un "noi" non in lingua d'uomo, ma in lingua eterna, in lingua di Dio. In nome di Paolo ebrei e cristiani devono lasciare ognuno l'altro così com'è, ma proprio in virtù di questo devono anche dialogare, relazionarsi, facendo del loro dualismo non un fastidio, ma una ricchezza. Chi da una parte e dall'altra non accetta questa, l'ebreo che disprezzando il mondo al di là della separazione ignora anche la Croce, e il cristiano che disprezzando gli ebrei rinnega anche il suo passato e con esso il suo futuro, cambiano seriamente lo statuto ontologico della comunità che monopolizzano, costituendosi come mistici e gnostici a vari livelli, antimondani o antisemiti metafisici che siano.

Certo, il Novecento pare aver smentito poi, nel suo prosiegua, molte delle intuizioni e delle idee di Rosenzweig riguardo ai caratteri propri dell'ebraismo e del cristianesimo. Il primo si è ritrovato, dopo l'evento apocalittico rappresentato da Auschwitz, a ricostituirsi più simile ad un popolo del mondo, a rinsaldarsi su una terra, a render di nuovo viva quella lingua che per Rosenzweig doveva restare solo santa, né viva né morta. Il secondo, il cristianesimo, pare dal canto suo aver fermato la sua avanzata, la sua missione su tutto il mondo in tutte le lingue, divenendo semmai lui stesso relegato sul fuoco ormai bruciante basso della sua rivelazione, quasi fuori dal tempo che doveva dominare. In un certo senso gli ebrei che fino ad allora erano "restati" si sono infine rimessi in movimento nella storia, e i cristiani, che fino ad allora erano appunto "andati", che "testimoniavano", si sono ritirati in una posizione di acquartieramento, iniziando loro stessi a rimaner saldi e in attesa ai margini della storia in quanto cristiani. Oltretutto, a rompere l'equazione perfetta della *Stella della Redenzione*, si presenta ormai come inconfutabile un attivismo e una rilevanza del terzo grande monoteismo, per la verità molto maltrattato da Rosenzweig nel suo capolavoro, che ormai non può più esser ignorato in un serio discorso interreligioso: l'Islam è divenuto infatti una comunità religiosa che, volenti o nolenti, va presa molto sul serio. L'eternità insomma, forse si fa ancora pensare insieme al tempo in certi casi, ma sono nuovamente cambiate le forme del suo darsi, e delle comunità di fede che ne sono portatrici. Rimane però grande la testimonianza di Rosenzweig su questi argomenti, e soprattutto dal nostro punto di vista su Paolo: è infatti dallo scontro con un cristiano sull'apostolo che questo ebreo, in mezzo ad una guerra mondiale, è riuscito a ri-pensare il rapporto fra Sinagoga e Chiesa, e di entrambi questi mondi rivali con il tempo e la storia.

Facendo lo sforzo, forse presuntuoso, di leggere nella chiave indicata da Rosenzweig stesso, riguardo il rapporto ebraico-cristiano in Paolo, gli eventi successivi alla Seconda Guerra Mondiale,

potremmo dire che era inevitabile un rimescolamento di carte, un cambiamento delle forme fenomeniche delle due religioni in questione. Se infatti diamo retta a *Romani 11*, e al ruolo che quel passo svolge per Rosenzweig nell'unire eternamente ebrei e cristiani, non si poteva pensare che la quasi distruzione del popolo di Israele non significasse anche la quasi distruzione del cristianesimo sulle vie del mondo: senza l'uno, infatti, non può stare l'altro, non ha senso di esistere. È normale dunque che ora, dopo la fine della guerra, alla luce della sua terribile eredità nel ricordo, Israele stesso sia cambiato, tanto nella Diaspora quanto nell'escatologica realtà che è lo Stato di Israele stesso in Palestina: tutti questi mutamenti non sono in realtà che un nuovo riaffermarsi dell'eternità della comunità ebraica, del suo esser più forte d'ogni tentativo del tempo di inghiottirla, e della sua missione di perpetrare tale eternità nel proprio sangue. Dall'altro lato, i cristiani, forse perché non memori abbastanza proprio di *Romani 11*, proprio di Paolo e di Rosenzweig, non hanno percepito la quasi fine di Israele, ancora una volta scongiurata dal suo *religamen* eterno, come qualcosa che al contempo sarebbe stato anche la fine del loro senso d'essere in quanto cristiani. Il deperimento della *via eterna*, dopo i fatti di quella guerra fino ad oggi, potrebbe esser collegato a questa mancanza di coscienza al riguardo, all'aver smesso di affermare il Cristo, in quanto contenuto della propria fede, anche nel suo carattere di collegamento, di appartenenza problematica, al mondo ebraico. Permane quindi, come eredità di Rosenzweig, proprio alla luce di ciò che pareva averlo smentito, ossia quell'apocalisse nera, ossia Auschwitz, il monito ai cristiani di ripensarsi come intradati con Paolo stesso sulla via eterna, perché dal canto loro, gli ebrei, di essere la comunità della vita eterna, lo hanno ricordato una volta di più salvandosi ancora dalla morte. Insomma, i cristiani dovrebbero seriamente pensare a quel *Romani 11*, a quel Paolo, in quanto gli ebrei ancora una volta sono stati la vita eterna che dovevano essere contro ogni avversità: se lo faranno, e così torneranno a costituire il moto della via eterna, allora gli ebrei potranno allo stesso modo di nuovo prestare orecchio al Paolo di *1Corinzi 1,23*, perché lo scandalo della Croce sarà tornato a interpellarli come interlocutori.

## Bibliografia

### *Letteratura primaria*

Agostino, *De vera religione* (389-391), trad. italiana e cura di O. Grassi, *La vera religione*, Rusconi, Milano 1997.

Agostino, *Confessiones* (397 dC), trad. italiana e cura di M. Capodicasa, *Le Confessioni*, Edizione Paoline, Roma 1951.

K. Barth, *Der Römerbrief* (1922), trad. italiana e cura di G. Miegge, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978.

K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* (1924-1925), trad. italiana e cura di A. Gallas, *La Resurrezione dei morti*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

K. Barth, *Geschichte der protestantischen Theologie* (1932), trad. italiana di G. Bof a cura di I. Mancini, *La teologia protestante nel XIX secolo volume II*, Jaca Book, Milano 1980.

K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* (1932-1968), trad. italiana e cura di H. Gollitzwer, *Dogmatica ecclesiale*, EDB, Bologna 2013.

K. Barth, vari articoli da *Theologische Existenz heute* (1933-1935), trad. italiana di M. Laurenzi, G. Conte, D. Garrone, E. Genre e altri a cura di E. Genre, in *Volontà di Dio e desideri umani*, Claudiana, Torino 1986.

K. Barth, *Kurzte Erklärung des Römerbriefes* (1940/1941), trad. italiana e cura di M. C. Laurenzi, *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Queriniana, Brescia 1982.

K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (1956), trad. italiana di S. Merlo a cura di S. Rostagno, *L'umanità di Dio, l'attualità del messaggio cristiano*, Claudiana, Torino 1975.

W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014.

Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1921), trad. italiana e cura di S. Zecchi, *Thomas Müntzer come teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980.

Ernst Bloch, *Geist der Utopie , endgültige Fassung* (1923), trad. italiana e cura di V. Bertolino e F. Coppelotti, *Spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1953-1959), trad. italiana e cura di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano 2005.

Ernst Bloch, *Religionen im Erbe* (1959), trad. italiana e cura F. Coppelotti, *Religione in eredità*, Queriniana, Brescia 1979.

Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen* (1909), trad. italiana e cura di C. Romani, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987.

R. Bultmann, *Jesus* (1926), trad. italiana e cura di I. Mancini, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1975.

R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933), trad. italiana di L. Tosti a cura di A. Rizzi, *Credere e comprendere Volume I*, Queriniana, Brescia 1977.

R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1948), trad. italiana di L. Tosti e F. Bianco a cura di I. Mancini, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1973.

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments (1948-1953)*, trad. italiana e cura di A. Rizzi, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, 2008.

R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (1958), trad. italiana e cura di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989.

E. Cassirer, *The myth of the State* (1946), trad. italiana e cura di C. Pellizzi, *Il mito dello Stato*, SE, Milano 2010.

Dodds, *The Greeks and the irrational* (1951), trad. italiana di V. Vacca de Bosis a cura di A. Momigliano, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

M. Eckhart, trad. italiana e cura di M. Vannini, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (1949-1964), trad. italiana e cura di V. Vacca, *Trattato di Storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

M. Eliade, *Le sacré et le profane* (1956), trad. italiana e cura di E. Fadini, *Il Sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Erasmus, *De libero arbitrio* (1524), trad. italiana di R. Jouvenal a cura di F. De Michelis Pintacuda, *Libero arbitrio- Servo arbitrio*, Claudiana, Torino 2009.

André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1944-1954), Paris, Les Belles Lettres, 2006

L. Fierbach, *Das Wesen des Christentums* (1840), trad. Italiana di C. Cometti a cura di A. Banfi, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1980.

L. Fierbach, *Das Wesen der Religion* (1846), trad. italiana e cura di A. Marietti Solmi, *L'essenza della religione*, Einaudi, Torino 1976.

A. Von Harnack, *Das Wesen des Christentum* (1901), trad. italiana e cura di G. Bonola e P. C. Bori, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980.

G. W. F. Hegel, *Leben Jesu* (1795), trad. italiana e cura di A. Negri, *Vita di Gesù*, Laterza, Bari

1980.

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen Über di Beweise vom Daseyn Gottes* (1829), trad. italiana e cura di A. Tassi, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 2009.

M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/1921), trad. italiana di G. Curisatti a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), trad. italiana e cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998

M. Heidegger, *Platon: sophistes* (1924/1925), trad. italiana di A. Coriolato e E. Fogaro a cura di I. Schlusser e N. Curcio, *Il sofista di Platone*, Adelphi, Milano 2013.

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. italiana di P. Chiodi a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/1930), trad. italiana di P. Coriando a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1947), trad. italiana e cura di F. Volpi, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995.

H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), trad. italiana e cura di C. Bonaldi, *Agostino e il problema paolino della libertà*, Morcelliana, Brescia 2007.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (1934 e 1954), trad. italiana e cura di C. Bonaldi, *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano 2010.

H. Jonas, *The gnostic religion* (1958), trad. italiana di M. Riccati di Ceva a cura di R. Farina, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 2002.

H. Jonas, *Problems of freedom* (1970), trad. italiana di Angela Michelis a cura di E. Spinelli, *Problemi di libertà*, Arango, Torino 2010.

H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), trad. italiana di Paolo Rinaudo a cura di P. Portinaro, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

H. Jonas, *Philosophical essays : from ancient creed to technological man* (1980), trad. italiana e cura di G. Bettini, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il mulino, 2001

H. Jonas, *Des Gottes Begriff nach Auschwitz* (1987), trad. italiana e cura di C. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1993.

H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (1988), trad. italiana e cura di P. Becchi e T. R. Franzini, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, Morcelliana, 2012.

- H. Jonas, *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* (1993), trad. italiana e cura di C. Angelino, *La filosofia alle soglie del duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il nuovo melangolo, 2004.
- H. Jonas, *Erinnerung* (2003), trad. italiana di P. Severi a cura di C. Wiese, *Memorie*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.
- I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trad. italiana e cura di F. Gonnelli, "Inizio congetturale della storia degli uomini" in *Scritti di storia politica e diritto*, Laterza, Bari 1995.
- I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), trad. italiana e cura di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 2004.
- S. Kierkegaard, *Enten-Eller et Livs-fragment* (1843), trad. italiana e cura di A. Cortese, *Enten-Eller (Aut aut) Tomo I, II, III, IV*, Adelphi, 1978.
- S. Kierkegaard, *Frygt Og Bæven Dialektisk Lyrik of Iohannes de Silentio* (1843), trad. Italiana e cura di C. Fabro, *Timore e tremore*, Rizzoli, 1986.
- K. Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. italiana e cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1982.
- K. Loewith, *Meaning in history. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), trad. italiana e cura di F. Tedeschi Neri, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, 2015.
- M. Lutero, *De servo arbitrio* (1525), trad. italiana di M. Sbronzi a cura di F. De Michelis Pintacuda, *Il servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1993.
- Moltmann Jurgen, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik* (1979), trad. italiana e cura di D. Pezzetta, *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, Queriniana, Brescia 1981.
- A. Momigliano, *Saggezza straniera*, Einaudi, Torino 1980.
- E. Norden, *Agnostos theos* (1913), trad. italiana e cura di C. O. Tommasi Moreschini, *Dio Nascosto*, Morcelliana, Brescia 2002.
- A. Nygren, *Eros e Agape* (1930), trad. italiana di N. Gay a cura di F. Bolgiani, *Eros e Agape*, EDB, Bologna 2011.
- A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane volume III: Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, il Mulino, Bologna 2000.
- R. Otto, *Das Heilige* (1936), trad. italiana e cura di E. Bonaiuti, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1984.
- B. Pascal, *Pensées* (1669), trad. italiana e cura G. Auletta, *Pensieri*, Edizioni Paoline, Roma 1979.
- E. Rosenstock e F. Rosenzweig, *varie lettere dal fronte* (1916), trad. inglese e cura di E. Rosenstock,



*Judaism despite Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago 2011 (ed. Kindle)

F. Rosenzweig, *Der Schrei* (1918), trad. italiana e cura di F.P. Ciglia *L'urlo*, Morcelliana, Brescia 2003.

F. Rosenzweig, *Gott, Mensch und Welt* (1920/1921), trad. italiana e cura di R. Bertoldi, *Dio, uomo e Mondo*, Giuntina, Firenze 2013.

F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), trad. italiana e cura G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005.

F. Rosenzweig e M. Buber, varie lettere (1921-1929), trad. italiana e cura di N. Bombaci, *Amicizia della parola. Carteggio*, Morcelliana, Brescia 2011.

F. Rosenzweig, varie voci e articoli per *Encyclopaedia Judaica* (1926-1929), trad. italiana e cura di G. Bonola C. Milani C. R. Bigliardi, *La Bibbia ebraica. Parola, testo, interpretazione*, Quodlibet, Macerata 2011.

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (1977), trad. italiana di P. Bori a cura di M. Pesce, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Paideia, Brescia 1986.

J. P. Sartre, *L'imaginaire* (1940), trad. italiana e cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario*, Einaudi, 2007.

J. P. Sartre, *L'etre e le néant* (1943), trad. italiana e cura di G. Del Bo, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, 2014

F. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), trad. italiana e cura di S. Spera, *Sulla religione*, Queriniana, 2005

F. Schelling, *Über die Gottheiten von Samothrakea* (1815), trad. italiana e cura di F. Viganò, *Le divinità di Samotraccia*, Mimesis, 2002.

F. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800), trad. italiana e cura di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, 2006.

F. Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802-1803), trad. italiana e cura di A. Klein, *Filosofia dell'arte*, Prismi, Napoli 1997.

C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) e *Der Begriff des Politischen* (1932), trad. italiana e cura di G. Miglio e P. Schiera, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 2013.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), trad. italiana e cura di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986.

G. Scholem, *Origins of the kabbalah* (1950), trad. italiana e cura di A. Segre, *Le origini della Kabbala*, Dehoniane, Bologna 1990.



G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (1969), trad. italiana e cura di A. Solmi, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, 2001.

B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), trad. italiana e cura di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1992.

O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1922), trad. italiana di J. Evola a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone e F. Jesi, *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, 2008.

B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), trad. italiana e cura di A. Dini, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001.

J. Taubes, trad. italiana e cura di E. Stimilli, *Messianismo e cultura: saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001.

J. Taubes, trad. italiana e cura di E. Stimilli, *Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata 2000

J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), trad. italiana di G. Valent a cura di M. Ranchetti, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (1987), trad. italiana di P. Dal Santo a cura di A. Assmann e J. Asmann, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung* (1987), trad. Italiana e cura di E. Stimilli e G. scotto, *In divergente accordo: scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996.

P. Vidal-Naquet, *Flavius Josèphe ou du don usage de la trahison* (1977-1978), trad. italiana di D. Ambrosino a cura di A. Momigliano, Editori Riuniti, Roma 1992.

#### *Letteratura secondaria*

A. Armin, *Teologia politica* (trad. it. M. Di Pasquale), Claudiana, Torino 2008.

R. H. Bainton, *Lutero* (trad. it. A. Colomba, cur. D. Cantimori), Einaudi, Torino 1972.

R. H. Bainton, *La riforma protestante* (trad. it. F. Lo Bue, cur. D. Cantimori), Einaudi, Torino 2000.

H. U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth* (trad. it. di G. Moretto), Jaca Book, Milano 1985.

G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*, indagine storica, EDB, Bologna 2012.

- E. Busch, *Karl Barth Biografia* (trad. it. G. Moretto), Queriniana, Brescia 1977.
- L. Calabi, *La filosofia della storia come problema*, ETS, Pisa 2008.
- B. Casper, *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento* (trad. it. cur. A. Fabris), Morcelliana, Brescia 2008.
- B. Corsani, *La seconda lettera ai corinzi*, Claudiana, Torino 2000.
- C.E.B. Cranfield, *La lettera di Paolo ai romani* (trad. it. D. Tomasetto e B. Corsani), Claudiana, Torino 1998.
- P. Donini, *Le scuole l'anima l'Impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg&Sellier, Torino 1982.
- G. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 2006.
- R. Esposito cur. , *Nichilismo e politica*, Laterza, Bari 2000.
- A. Fabris, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2005.
- A. Fabris e A. Cimino, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009.
- A. Fabris, *“Essere e tempo” di Heidegger*, Carocci, Roma 2010.
- A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carrocci, Roma 2012.
- A. Fabris, *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014.
- A. Fabris cur. , *Il pensiero ebraico del Novecento*, Carocci, Roma 2015.
- G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1993.
- G. Filoramo cur., *Ebraismo*, Laterza, Bari 1999

- G. Filoramo, *La Croce e il potere*, Laterza, Bari 2011.
- R. Graves e R. Patai, *I miti ebraici* (trad. it. M. Vasta Dazzi), Longanesi, Milano 1991.
- P. Hadot, *Plotin et les Gnostiques*, in Plotin, Porphyre, Etudes néoplatoniciennes, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- C. Horn, *Sant'Agostino* (trad. it. P. Rubini, cur. P. Kobau), Il Mulino, Bologna 2005.
- A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2012.
- I. Mancini, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977.
- D. Marguerat, *Paolo di Tarso: un uomo alle prese con Dio* (trad. it. L. Travers Zanutto), Claudiana, Torino 2004.
- D. Marguerat cur. , *Introduzione al Nuovo Testamento* (trad. it. S. Frache, cur. Y. Redalié), Claudiana, Torino 2004.
- D. Marguerat, *Il primo cristianesimo. Rileggere il libro degli Atti* (trad. it. M. Gallorini), Claudiana, Torino 2012.
- G. Merlo Grado, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 2011.
- C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013.
- M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari 2012.
- E. Lupieri, *Giovanni e Gesù*, Carocci, Roma 2013.
- R. Penna, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, San Paolo edizioni, Roma 2009.
- R. Penna, *Paolo. Da Tarso a Roma, il cammino di un grande innovatore*, Il Mulino, Bologna 2015.
- M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, EDB, Bologna 1994.

M. Pesce, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Morcelliana, Brescia 2012.

H.C. Puech, *Sulle tracce della gnosi* (trad. it. F. Zambon), Adelphi, Milano 1985.

H.C. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les Sources de Plotin* (Entretiens Hardt, V), Fondation Hardt, Genève 1960.

G. Reydam-Schills, *Demiurge and providence*, Brepols, Begijnhof 1999.

R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento* (trad. it. D. Garrone), Claudiana, Torino 2001.

R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento vol I e II* (trad. it. M. Di Pasquale), Claudiana, Torino 2006.

A. Rofè, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica Vol I e II* (trad. it. G. Lembi e P. Sciumbata), Paideia, Brescia 2011.

G. Rossè e V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, Città Nuova, Roma 2014.

M. Rossini e L. Montanari, *L'ambivalenza della modernità. Karl Loewith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell'Occidente*, Trauben, Torino 2014.

P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, SEI, Torino 1994.

C. Scilironi (cur.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova 2004.

E. Stimilli, *Jacob Taubes*, Morcelliana, Brescia 2004.

J. Stoyanov, *L'Altro Dio. Religioni dualistiche dall'antichità all'eresia catara* (trad. it. G. Filoramo), Morcelliana 2007.

C. Turke, *Il sogno di Gesù* (trad. it. T. Cavallo), Rosenberg e Sellier, Torino 2013

G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 2008.

F. Vouga, *Il cristianesimo delle origini* (trad. it. A. Comba), Claudiana, Torino 2001.

F. Vouga, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it. A. Comba), Claudiana, Torino 2007

F. Vouga, *Io Paolo* (trad. it. F. Gusmeroli), Paoline editoriale libri, Milano 2008.

J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology*, Oxford University Press, Oxford 2013.

S. Zizek e J. Milbank, *San Paolo Reloaded*, Transeuropa, Ancona 2012.

*Altri testi:*

*La Sacra Bibbia Versione Nuova Riveduta*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1996.

*Nuovo testamento Interlineare: greco, latino, italiano*, a cura di P. Beretta, San Paolo, Roma 2005.

*I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, Einaudi Tascabili, Torino 1990.

*Le Apocalissi gnostiche*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 2007.

*Corpus hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

## **Indice**

***Prefazione*** pag. 1

***Capitolo 1. Heidegger e Paolo di Tarso: ripensare il tempo.*** pag. 5

1.1 *Fra fenomenologia ed ermeneutica: cosa cerca Heidegger in Paolo?* pag. 5

1.2 *La lettera ai Galati, ovvero l'aut aut fra due vie di accesso al Tempo: Legge e Grazia.* pag. 12

1.3 *Prima Tessalonicesi: il “come” dell’essere-cristiano fra un “già” e un “non ancora”.* pag. 20

1.4 *Seconda Tessalonicesi: un’escatologia senza eschaton?* pag. 28

1.5 *Interludio: Il lavoro su Agostino come continuazione ideale della ricerca su Paolo.* pag.35

1.6 *Verso “Essere e tempo”, lontano da Paolo?* pag. 48

1.7 *Critica dell’escatologia heideggeriana.* pag. 56

1.8 *Conclusione momentanea.* pag.67

***Capitolo 2. Paolo di Tarso nel pensiero di Hans Jonas: ripensare il concetto di libertà.*** pag. 70

2.1 *Un’introduzione diversa al pensiero di Hans Jonas.* pag. 70

2.2 *Il punto di partenza di una nuova ricerca nella ricezione agostiniana di Paolo di Tarso: nota metodologica e direzione dell’analisi.* pag. 77

2.3 *Grecità e mondo ebraico a confronto sul problema della libertà umana.* pag. 81

2.4 *Agostino e Pelagio: l’oggettivazione della volontà umana.* pag. 90

*2.5 Lo gnosticismo, la terza via fra gremità e pensiero ebraico-cristiano.* pag. 99

*2.6 L'atteggiamento esistenziale di fondo dello gnosticismo.* pag. 104

*2.7 La gnosi come cristianesimo senza ebraismo e la sua deriva mistica.* pag. 111

*2.8 Il cristianesimo di Jonas e la gnosi di Heidegger.* pag. 120

*2.9 Conclusioni.* pag. 133

***Capitolo 3. Taubes e Paolo: la logica del Messianismo.*** pag. 136

*3.1 Presupposti radicali.* pag. 136

*3.2 Escatologia e Politica: la lettera ai Romani di Taubes fra Schoelem e Nathan di Gaza.* pag. 142

*3.3 Dichiarazione di guerra a Roma.* pag. 153

*3.4 L'aura legale e il "resto dell'uomo".* pag. 157

*3.5 La questione ebraica di Paolo.* pag. 161

*3.6 L'escatologicità della vita in Cristo.* pag. 164

*3.7 Conclusioni.* pag. 169

***Capitolo 4. Rosenzweig: l'apporto di Paolo per un nuovo pensiero dell'Eternità.*** pag. 173

*4.1 Inizio della fine.* pag. 173

*4.2 Il Pre-mondo: il paganesimo della filosofia e la fuoriuscita da esso.* pag. 176

*4.3 Dalla Genesi a San Paolo.* pag. 183

*4.4 La Vita eterna dell'ebreo e la Via eterna del cristiano.* pag. 192

***Epilogo e conclusione: Paolo come eredità critica per ebrei e cristiani.*** pag. 206

***Bibliografia.*** pag. 211

